



۲۱۸۷

شماره قفسه
شماره خصوصی
موضوع

۲۱۸۷

مشهد کتابخانه عبدالحیدر مولوی
۱۳۰۹ هجری
شماره کتب کوچک

کتابخانه
عبدالحیدر مولوی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أيد العباد بفرقة ومهدهم إلى محجته ليفوزوا ببركة الثواب
العظيم المخلد وتخلد إلى الأبد المآب المآب المآب المآب المآب المآب المآب المآب
نقر اننا نية وان كان في الدنيا على من لا يراهم في الدنيا
الاحياء ولم يتبا **اما بعد** فان كان ان انما هو حصول
المعارف الالهية وادراكات الكلمات الربانية من سبعة العارفات
عن غنى الحيوات ويفضل على العبادات ولا علم انهم من والى
فالعلم به **اما بعد** وانما يتم بسلام السلام فانه المتكفل بحصول
هذا المقام وجب على من مكلف من الناس الاجتهاد في انزال هذا
بالنظر الصحيح الباهر وطلب الحق باليقين وجب على كل عارف
من العلماء ان ينادى المنكرين **اما بعد** فان كان في الدنيا
كتب معقدة في هذه العر الخبيثة واحراز هذه الفضيلة والآيات
وقضا الله تعالى الاستفاد من **اما بعد** فان كان في الدنيا
والله محمد بن الحسين الطوسي قدوة الله في العلم واللاهية
والمعارف المعقدة **اما بعد** فان كان في الدنيا
عن حيل الغالبه تاركها طري القاطلة تتبعنا مطارح اقدمه في
شيل

وابرامه ولما عرج الى جوار الرحمن ونزل ساحة الرضوان وجدا كما كان
تجريد الاعتقاد قد بلغ فيه اقصى المراتب وجمع كل مسائل الكلام على ابلغ نظام
كما ذكر في خطبة وشارف ديباجته الا انه اوجز الفاظه في الغاية وبلغ
في ايراد المعاني الى طرف النهاية حتى كل من ادرك المحصولون ومخرجهم
معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموعوم بكشف المراد في شرح تجريد
الاعتقاد موضحا لما استنبههم معضلة وكاشفا عن محله راجيا
تعالى جزيل الثواب وحسن المآب انه اكرم السائلين عليه بكل ما يستعين
قال اما بعد حمد واجب الوجود الى قوله يشمل على دو ظاهر اول
في هذا الفصل سائلهم جليله من اولاهاد من الوجود والعدم
تخديدها واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكام حذوا الوجود والعدم اما
المتكلمين فقالوا للوجود هو الثابت العين والعدم هو النفي العيني
قالوا الموجود هو الذي يمكن ان يحز منه والعدم هو الذي لا يمكن ان يحز
عنه الى غير ذلك من حدود فاسد لا فائدة في ذكرها وهذا الحدود كلها
باطلة لا شتمها على الدور فان الثابت مرادف للوجود والنفي للعدم
ولفظه الذي انما يشار بها الى تحقيق ثابت فيوجد الوجود في حذ منه
فاك **اما بعد** بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول **اما بعد**
البطل تخديدا للوجود والعدم اشترى وجه الاعتذار للمتكلمين
في تخديدهم له فقال لهم ارادوا بذلك تعريف لفظ الوجود ومثل هذا التعريف
سابع في العلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ او صرح منه وان لم
يستفهم منه صورة غير ما هو معلوم عند التخديد وانما كان كذلك لانه لا شيء
من الوجود الا بمعنى اعم منه فاك **اما بعد** ولا استدلال بنوع الصديق

والله اعلم
بالتعريف

بالتساوية عليه او يتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيب الوجود مع فرضه او
 ابطال الرسم باطل **اقول** ذكر في الدين الرازي في ابطال بعض
 الوجود وجهين والصف رحمه الله لم يرتضهما ونحن نقررهما ونذكرهما
 ان يكون وجه الخلل فيها **الاول** ان التصديق بالتساوية بين
 الوجود والعدم بدعي اذ كل ما قل على الملاحظة يعلم بالضرورة انه
 لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق متوقف على التصور وما
 يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بدعيا فيكون تصور الوجود والعدم
 بدعيا **الثاني** ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون بنفسه والاداء
 ولا باجزائه لان تلك الاجزاء ان كانت وجودات لم تعرف الشيء
 بنفسه وان لم يكن وجودات فعند اجتماعها ان لم يحصل امر زائد
 كان الوجود محض باليس وجود هذا خلف وان حصل امر زائد هو
 الوجود كان التركيب في قابل الوجود او فاعله لا فيه ولا بالامور الخارجية
 عنه لان الخارجي انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للعرف لان
 الاعم لا عند التميز الذي هو اقل مراتب التعريف والاختصاص حتى قد
 حذر في المنطوق عن التعريف به لكن العلم بالمساواة يتوقف على العلم
 بالماهية فيلزم الدور وهذا الوجهان باطلون **امثلا** **الاول**
 فلو ان التصديق البديهي لا يجب ان يكون تصوراته بدعيا لما
 في المنطوق من جواز توقف البديهي من التصديقات على الصور الكسبية لما
 لا لكن جاز ان يكون الصور للفردات ناقصة او يكون معلوما باعتبارها
 من الاعتبارات وذلك يكفي في باب التصديقات ويكون المراد من الحد
 حصول كمال التصور **وامث** **الثاني** فلو ان ما ذكره في نفي تركيب الوجود
 ما ندل على ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة لما ذكره جاز

هذا هو الوجه الثاني
 في ابطال التعريف
 بالاجزاء

التعريف بالخارجي وشرطه المساواة في نفس الامر لا العلم بالمساواة قالنا
 في كتاب الماهية اذ امر من علمه عوارضها فاستفاد بعضها
 تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العارض مساو لها ثم يعيد
 بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك لما كنا لکن العلم بالمساواة لا يستلزم
 العلم بالماهية مركب وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه ويكون الثاني
 لكمال التصور فله دور حينئذ **السؤال الثاني** في ان الوجود مشترك
 فاك وتزداد الذهن حال الجزم بمطلبي الوجود والاتحاد مفهوم فيقصد
 وقوله القسمة على الشركة **اقول** لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود
 شرع في البحث عن احكامه فبدأ بالشركة واستدل عليه بوجوده ثلثة دلائل
 للحكماء **الاول** انا قد تجزئ وجود ماهية وتزداد في خصوصياتها
 مع بقاء الجزم بالوجود فانا اذا شاهدنا اثر احكامها بوجوده فادنا اعتدنا
 انه ممكن ثم رال اعتقادنا بامكانه ونجد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم
 الاول فبقا الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصصيات يدل على
 الاشتراك **الثاني** ان مفهوم الشب واحد لا تعد فيه ولا امتياز فيكون
 مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحدا والالم يحضر التقسيم من الشب وال
الثالث ان مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركا بينها اما
 المقدمة الاولى فلهذا تقسمها الى الواجب والممكن او الى الجوهر والعرض
 او الى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية
 فلهذا القسمة عيان عن ذكر جزئيات الكل الصادق عليها بقضول معانها او
 ما يشابه الفضول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان الى الانسان والحجر لانه
 يكن صادقا عليهما ويقبل قسمة الى الانسان والعرض **السؤال الثالث**

يعطى

في ان الوجود زائد على الماهيات **قال** في غير الماهية والاعتد
 الماهيات اولم ينحصر اجزاؤها **اول** هذه المسئلة فرع على المسئلة الاولى
 واعلم ان الناس اختلفوا في ان الوجود هل هو نفس الماهية او زائد عليها
 فقال البعض الاخرى والبعض البصري وجماعة يتبعونها ان وجود كل
 ماهية نفس تلك الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكام ان وجود كل
 ماهية مغاير لها الا واجب الوجود نعم فان اكثر الحكماء قالوا ان وجوده
 نفس حقيقته وسبب ان يتحقق كماله فيه وقد استدل الحكماء على الزيادة
 بوجوه **الاول** ان الوجود مشترك على ما تقدم فاما ان يكون نفس الماهية
 اوجزا منها او خارجا عنها والاول باطل والآخر اتحاد الماهيات
 في خصوصياتها لما تبين من اشتراكها **والثاني** باطل ولا لم ينحصر اجزاها
 بل يكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء لا تناسخ والآخر باطل
 فالمرمى عليه بان الشرطية ان الوجود اذا كان جزءا من كل ماهية فانه
 يكون جزءا مشتركا بينها ويكون كل الجزاء المشترك فكون حبا فيفقد كل
 ماهية الى فضل يفضلها عما ياربها فيه لكن كل فضل فانه يكون موجودا
 في استحالة الفضل الموجودات بالامور العدمية فيفقد الفضل الى فضل
 آخر هو جزء منه ويكون جزءا من الماهية لان جزء الجزء جزء ايضا فيفقد
 الى فضل اخر ويسدل فيكون للماهيات اجزاء لا تناسخ واما استحالة
 الثاني فلوجه الاول ان وجوده لا تناسخ محال على ما بينا في الثاني يلزم منه
 تركب الواجب الوجود فانه موجود فيكون ممكنا هذا خلف الثالث يلزم منه
 انتفاء الغاي اصله لانه يلزم منه تركب الماهيات البسيطة فانه يكون **المتحققا**
 فانه يكون المركب متحققا وهذا ظاهر البطلان **قال** لا تنكحها متعلقا

اول هذا هو الوجه الثاني الذي على زيادة الوجود ونقصه اما قيل
 الماهية ونشك في وجودها الذهني والناجوي والمعقول مغاير للشكوك
 وكذلك قد انقل وجود اسطق فيحمل خصوصية الماهية فكون مغايرا
 لها لا يقال اما قد تشكك في بقاء الوجود فيلزم ان يكون بقاءه زائدا عليه
 ويسدل لا نقول التشكك ليس في بقاء وجود الوجود بل في بقاء الوجود
 نفسه للماهية وذلك هو المطلوب **قال** ولتحقق الامكان **اول**
 هذا وجه ثالث يدل على الزيادة ونقصه ان يمكن الوجود يتحقق بالضرورة
 والامكان اما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية او
 لم يتحقق منفكته عنه فلا يجوز عليها العدم **ح** والآخر اجتماع القيصين
 وهو **ح** وانتفاء جوار العدم يستلزم الوجوب فيبقى الامكان **ح** للماهية
 الامكان الخاص والوجوب الذاتي **قال** وقابله للامكان **اول** هذا وجه
 رابع يدل على المعاش بين الوجود والماهية ونقصه اما قيل الوجود على الماهية
 فنقول ماهية موجودة فيستفيد منه فانه محمول لم يكن لنا حاصله قبل
 الحمل واما يتحقق هذا الفائد على تقدير المعاش ولو كان الوجود نفس الماهية
 لكان قولنا ماهية موجودة بمنزلة قولنا ماهية ماهية او موجودة موجودة و
 الثاني باطل فكذلك المقدم **قال** والحاجة الى الاستدلال **اول** هذا
 وجه خامس يدل على ان الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزءا منها ونقصه
 اما نقدر في نسبة الوجود الى الماهية الى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود
 نفس الماهية اوجزا هالم يخج الى الدليل لا نقدر الدليل للمغايرة بين الوجود
 والمحول والتشكك في النسبة المتع تحققة في الذاتي **قال** وانتفاء الثاني
اول هذا وجه سادس يدل على الزيادة ونقصه اما قد تشكك الوجود في الماهية

يقول ماهية معدومة وكان نفس الماهية لزم التناقض ولو كان
جزءا منها لزم التناقض ايضا لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزائها
التي هي اجليتها الوجود فيتحيل عليه منها واللازم اجتماع المقضين في تحقق
انتفاء التناقض يدل على الزيادة **قال** وركب الواجب اول هذا
وجده سابق وهو ان ركب الواجب متفق وانما يتحقق لو كان الوجود زائدا
على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية لما تقدم فلو كان جزءا من
الماهية لزم ان يكون الواجب مركبا وهو **قال** وقيامه بالماهية
من حيث هي **اول** هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية
وتقر استدلالهم انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمه بها لا
ان يكون جوهر قائما بنفسه مستقلا عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير
وادا كان كذلك فاما ان يقوم بالماهية حال وجودها وحال عدمها في
باطل من اما الاول فلهذا الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية
اما ان يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه او يكون مغاير الى
فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولا يتصل بحجب الوجود
الذي هو شرط **اما الثاني** فانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالجل المعدوم وهو
باطل واذا بطل التمسك انتفت الزيادة وتقر الجواب ان يقول الوجود قائم بالماهية
من حيث هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة فلا حصر
منوع **قال** فزيادة في التصور **اول** هذا نتيجة ما تقدم وهو ان
قيام الوجود بالماهية من حيث هي انما يقع في الدفن والصورة لا في الوجود
الخارجي لاستحالة تحقق ماهية تام من الماهيات في الاعيان منفردة عن
الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه بل وجود الماهية

ثم ان يدعيها نفس الامر والتصوير لا في الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية
كقيام السواد بالجل **المسألة الرابعة** انقسام الوجود الى الذهني
والخارجي **قال** وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والابطال للحقيقة
اول اختلاف العقلة ههنا جماعة منهم يقول الوجود الذهني حصره
الوجود في الخارج والمحققون منهم استيقضوا الوجود اليه والى الخارج
فمنه حقيقة واستدل المصنف بان القضية الحقيقية صادرة قطعا
لانا حكم بالاحكام اللاحقة على موضوعات معدومة في الاعيان فيحقق
الصفة ليدعي تحقق الموصوف واذا ليس ثابتا في الاعيان فهو تحقق
في الدفن واعلم ان القضية مطلق على الحقيقة وهي التي تؤخذ موضوعها
من حيث هو ولا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه
الموضوع بالفعل ونطلق على الخارجية وهي التي تؤخذ موضوعها باعتبار
وهو مدعي تحقيق ابطاله المنطوق وكفى الحقيقة بذلك على الثبوت الذي
كما قررناه **قال** والوجود في الدفن انما هو الصورة المخالفة في كثير من
اللوازم **اول** هذا جواب عن استدلال منفي الوجود الذهني وتقر
استدلالهم انه لو حلت الماهية في الادهان لزم ان يكون الدفن حارا باردا
اسودا بيضا فيلزم مع انصاف الدفن هذه الاشياء بنفسه عند اجتماع
الضدين والجواب ان الحاصل في الدفن ليس هو ماهية الحار والبارد
بل صورتهما وشألهما المخالف للماهية في لوازمها واحكامها فالحران الخارج
تستلزم التخيؤة وصورها لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات
لا بين صورها وامثلتها **المسألة الخامسة** ان الوجود ليس هو معنى
زائدا على الحصول العيني **قال** وليس الوجود معنى به يحصل للماهية العينية

الخارج

بل الحصول **أولاً** تذهب قوم غير المحققين الى ان الوجود معنى قائم
 بالماهية تقتضي حصول الماهية في الاعميان وهذا مذهب سفيك يشهد
 العقل بطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية في الاعميان يستلزم تحقق
 الماهية في الخارج ولو كان حصولها في الخارج مستنداً الى ذلك المعنى
 لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الاعميان ليس ما به
 يكون الماهية في الاعميان **المسألة السادسة** في ان الوجود لا يوجد
 فيه ولا اشتداد قال لا رأي فيه ولا اشتداد **أولاً** ذهب
 قوم الى ان الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لان الزيادة ان كانت
 وجود الزم اجتماع المثليين ولا يزم اجتماع النقيضين واما في اشتداد
 فهو مذهب اكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد ان لم يحدث
 شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتداد ابل هو باق كما كان وان حدث
 فالحادث ان كان غير الحاصل فليس اشتداد الوجود الواحد بل يرجع
 الى انه حدث شيء اخر معه والاشتداد وكذا البحث في جانب النقصان
 وهذا الدليل يفي بقول الاعراض كلها للاشتداد والنقص **المسألة السابعة**
 في ان الوجود خير والعدم شر قال وهو خير محض **أولاً** اذا
 تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً او اذا تأملنا ما يقال له شر وجدناه
 عدماً لا ترى لما القيل فان العقدة حكوا بكونه شراً واذا تأملنا وجدنا
 شراً به باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شراً بحيث قدرة القادر
 عليه فان العذرة كمال الانسان ولا مخرج من ان لا يظاعه فانه ايضا
 كمال لها ولا مخرج من حركة اعضاء العاقول ولا مخرج من قبول العضو المتقطع
 بل من حيث هو ازالة كمال الخلق عن الشخص فليس الشرا هذا العدم وبألوهية

في قوله الوجود خير والعدم شر
 في قوله الوجود خير والعدم شر
 في قوله الوجود خير والعدم شر
 في قوله الوجود خير والعدم شر

الوجودية خيرات فكلوا بان الوجود خير محض والعدم شر محض ولهذا كان
 واجب الوجود نعم ابلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبراهته عن القوة
 والاستعداد وتفاوت غيره من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدم
 والبعد عنه **المسألة الثامنة** في ان الوجود لا ضد له قال لا ضد له
أولاً الضد ذات وجودية تقابل ذاتاً اخرى في الوجود ولما استحال
 ان يكون الوجود ذاتاً وان يكون له وجود آخر استحال ان يكون ضد الغيب ولا
 عارض لجميع العقولات لان كل معقول ما عارضه في بعض الوجودات
 او ذهني فيعرض الذهني **المسألة التاسعة** في ان الوجود لا يقابل للعدم
 للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتي تحقيقه في العدم بل تقابل التلب
 ولا يحاسب ان اخذاً مطلقين والاقابل العدم والمكلة **المسألة العاشرة**
 في انه لا مثل للوجود قال ولا مثله **أولاً** المثلون ذاتان وجوديتان
 ليست كل واحد منهما مستد صاحبه ويكون المعقول منهما شأناً واحداً
 اذا سبق احدهما الى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتب العقل للحاصل ثانياً
 عزيزاً اكسبه اولاً والوجود ليس بذات فله يماثل شيئاً آخر وايضا ليس
 ههنا معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه اذ كل معقول مغاير
 لمعقول الوجود لا يقال ان كنهه وجزئيه مساوياً في التعقل فكان له مثل
 وهو الجزئي لا ما نقول اهما ليسا بواحد في العقولية وان كان احد جزئياً
 للجزئي هو الكلي لكن الاختلاف ليس تماثلاً وايضا فانه عارض لكل العقولات
 على ما قررناه اولاً ولا يخفى من المثليين عارض لصاحبه **المسألة العاشرة**
 في انه مخالف لبعض من العقولات وعدم ما فانه لها قال فتحققت مخالفة
 للعقولات **أولاً** لما انتفت نية التضاد والتماثل بينه وبين غيره

في قوله الوجود خير والعدم شر
 في قوله الوجود خير والعدم شر
 في قوله الوجود خير والعدم شر

لا عارض له في الوجود
 لا عارض له في الوجود
 لا عارض له في الوجود

العقول وجبت المخالفة بينهما اذ القيمة خاص في كل معقول
 بين التماثل والاختلاف وقد اتفق التماثل فوجب الاختلاف ولهذا
 جعل نتيجة لما سبق فاك لا ينافيها القول المتنافيان لا يمكن
 اجتماعهما وقد بينا ان كل معقول على الاطلاق فانه يمكن عروضا
 الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه فكيف ينافيه لا يقال العدم
 امر معقول وقد قضى العقل بمتافاته فكيف يصح على الاطلاق انه لا ينافي
 لانا نقول نمنع او لا كون العدم المطلق معقولا والعدم الخاص احظ
 من الوجود ولهذا افقر الى موضوع خاص كافتقار الله تلك اليه سلمنا لكن
 منع امتناع عروضا الوجود المطلق للعدم المعقول فان العدم المعقول
 ثابت في الدرس فيكون داخل تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق
 الثابت ومانافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثابت عليه
 بل بحيث اخذ بمقاييله ولا امتناع في عروضا احد المتقابلين للعدم اذا
 اخذ لا باعتبار المتقابل كالكيه والجزئية فانما قد يصدق احدهما على
 الاخر باعتبار مقياس اعتباري تقابلها وهذا فيه دقة المسئلة كما ذكره
 في ندمهم الشيئية والوجود فاك وبماوت الشيئية فلا يحجب في
 المنازع مكابر مقتضى عقده اولك اختلف الناس في هذا المقام فاما
 كافة الحكماء والمكثين اتفقوا على مساوقة الوجود الشيئية وتلزمها
 حتى ان كل شيء على الاطلاق هو موجود على الاطلاق وكل ما ليس موجود
 فهو منقضي وليس بشئ وبالجملة لم يثبتوا للعدم ذاتا متحققة فالعدم
 الخارج لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهنا وقال جماعة من
 المكثين ان للعدم الخارج ذاتا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها

المسئلة

ليست ذهنية لا غير وهو لا مكابرون في الضرورة فان العقل قاض بانه
 لا واسطة بين الوجود والمعدم وان الثبوت هو الوجود فاك
 وكيف يتحقق بدون مع اثبات القدرة وانتفاء الانصاف اولك
 لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ومنهم الى الكابرة شرح في الاستدلال على
 قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا تأثير لها في الذات انفسها
 لانها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذاتا ولا في الوجود
 لانه عندهم حال والحال غير مقدرة وقد ثبت في نفس الامر ان انصاف
 الماهية بالصفة عز ثابت في الاعيان بل هو امر اعتباري والالتزم
 لان ذلك الانصاف لو كان مشاركا لغيره من الوجودات في الثبوت متاذا
 عنها بخصوصية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون انصاف
 ذلك الانصاف بالثبوت امر ازيدا عليه ويلزم التسلسل اذ ثبت هذا
 فاعلم ان المصنف يتكلم مذهبه وما ثبت في نفس الامر والزمهم الحال
 نقره ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت المكملات في وجودها
 عن المؤثر فانقوت القدرة اصله وراكا والى باطل فالمقدم مثله
 بان الشرطية ان القدرة لا تأثير لها في الذات ولا في الوجود على مذهبهم
 ولا في انصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الامر وذلك سيتلزم
 نفى التأثير اصله واساطلة ان التالى في الاتقان والبرهان دل عليه على
 ما ياتي فلهذا استبعد المصنف رحمه هذه المقالة مع اثبات القدرة المؤثر
 والقول بكون الانصاف امرا ذهني وانه منتف في الخارج فاك والحضد
 الموجود مع عدم نفق الرائد اولك هذا برهان آخر دل على انتفاء الماهية
 في العدم ونقره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه ثبت من اشخاصها

في العدم ما لا يتناهي كالسواد والبياض والجوهر وغيرهما من الحقائق فانهم
 المصف المحال وهو القول بعدم الحضور والموجودات لان قلت
 الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه وبثوت هو الوجود لا
 يعقل امر زائد على الكون في الاعيان فلهذا القول بوجود ما لا يتناهي
 من الماهيات وهو عديم باطل فان جعلوا الوجود امرامعار للكون
 في الاعيان كان زائفا في عبارة الوجود وقولا بامثبات لا يعقل مع اننا
 في اباية محالية قولهم بالبثوت الذي هو الكون في الاعيان وهم يكون
 لنا والبراهين الدالة على استحالة ما لا يتناهي كما تدل على استحالة في الوجود
 تدل على استحالة في البثوت اذ دلالتها انما هي على انحصار الكائن
 في الاعيان وقول المصف وانحصار الموجود عطف على الاستقاء اي
 وكف يحقق الشيئية بدون الوجود مع اثبات العدم وانتفاء الانقضاء
 ومع انحصار الوجود مع عدم تعقل الزائد هكذا ينبغي ان يفهم كلامهم
 قال ولواقضى التميز بالبثوت عيبا لزم منه محالات اقول
 لما ابطال مذهب المشيقي نزع 2 ابطال محجم ولهم حجتان رديتان
 ذكرهما المصف وابطلهما اما الحجة الاولى فتقريرها ان كل معدوم
 متميز بآب فكل معدوم ثابت اما المقدمة الاولى فتدل عليها امور
 ثلثة احدها ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني ان المعدوم
 مراد فاما زيدا للذات ونكره لللام فلا بد وان يتميز المراد عن الكره
 الثالث ان المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فانما يتميز من الحركة متميزة
 وبيرة من الحركة الى السماء وتحكم بقدرتنا على احدى الحركتين دون الاخر
 فلولا تميز كل واحدة منهما عن الاخرى لاستحال هذا الحكم واما المقدمة

في الاعيان كان زائفا في عبارة الوجود

وكل متميز

الثالث فلان التميز صفة ثابتة للتميز وبثوت الصفة استدعى ثبوت
 الموصوف لانه فرع عليه والجواب ان التميز لا يستدعي الثبوت
 عيبا والا لزم منه محالات احدها ان العلوم قد يكون مستحيل الوجود
 لذاته كشرط الباري واجتماع الصدين وغيرها وتتميز احدهما من
 الاخر فلو اقصى التميز البثوت العيني لزم ثبوت المستحيلات مع فهم
 وافقونا على انتفاء المستحيل الثاني ان العلوم قد يكون مركبا ووجودا
 ثابت في العدم اتفاقا الثالث ان المقدور لو استدعت البثوت
 لاستقت اذ لا قدر على الثابت وكذا المراد به قال لا يمكن
 اعتباري بغير ما وافقونا على انتفاء اقول هذا الوجه الثانيه لهم
 على ثبوت المعدوم وهو انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امر
 عدليا ولا لم يبق فرق بين نفي الامكان وبين الامكان المنفي فيكون امر
 بوثيا وليس جوهر قائما بذاته فلا بد من محل بوثي وهو الممكن لاستحالة
 قيام الصفة بمعز موصوفها فيكون الممكن العدمي ثابتا وهو المطلوب
 واجاب المصف عنه بان الامكان امر اعتباري ليس شيا خارجيا
 والا لزم التسلسل وان يكون البثوتى حالة في محل عدمي وهو باطل قطعا
 وايضا فان الامكان بغيره للكمات العديدة كالكليات وهم وافقونا على
 انتفاءها خارجا فيبطل قولهم كل ممكن ثابت السئلة الثانية عشر في
 الحال قال وهو يرادف البثوت والعدم المنفي فلا واسطة اقول
 ابوهاشم وابنة عمن المعتزلة والفاضي والجويني من الاشاعرة الى ان
 واسطة ثبوت الوجود والعدم وهي ثابتة وموهما الحال وحدوها باها
 صفة لوجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت اعم من الوجود والعدم

في الاعيان كان زائفا في عبارة الوجود

اهم من السقي وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بانه
 لا واسطة بين الوجود والعدم وان الشك ^{في} مراد فان وان العكس
 والسقي مراد فان ولا شئ اظهر عند العقل مر هذه القضية فلا يجوز
 الاستدلال عليها قال **والوجود لا يرد عليه القسمة والكل في ثابتهما**
 ويجوز قيام العرض بالعرض **اول** لما ابطال مذهبهم اشار الى بطلان
 ما احتجوا به وهو وجهان **الاول** قالوا قد يتبين ان الوجود زائد
 على الماهية فاما ان يكون موجودا ومعدوما ولا موجودا ولا معدوما
 والاولان باطلون اما **الاول** فلهذا يلزم التسلسل واما الثاني فلهذا
 يلزم انصاف الشئ بنقيضه ففي الثالث والجواب ان الوجود غير قابل
 لهذه القسمة لاحتماله انقسام الشئ الى نفسه والى عين فكل الايقال السواد
 اما ان يكون سوادا وبياضا كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا او
 لا يكون الوجه الثاني ان اللزومية امر ايت مشترك بين السواد والبياض فيكون
 كل واحد من السواد والبياض منازعا عن الآخر با مرزاة على ما به الاشتراك ثم
 الوجهان ان كما موجودين لازم قيام العرض بالعرض وان كما معدومين
 لازم ان يكون السواد امرا عديميا وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة
 فثبت بواسطة والجواب من وجهين **الاول** ان الكل ثابت في الدين
 فلا يرد عليه هذه القسمة الثاني ان العرض قد يقوم بالعرض على ما
 وايضا فان قيام الجنس بالفضل ليس هو قيام عرض بعرض **قال**
 ونوقضوا الجال بقضائها **اول** اعلم ان نقاة الاحوال قالوا وجدنا
 ملخص ادلة مثبتة الحال رجع الى ان ههنا حقايق مشتركة في بعض
 ذاتها وتختلف في البعض الاخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز

ثم قالوا ان ذلك ليس بموجود ولا بمعدوم فوجب القول بالحال قالوا
 وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متعدي
 متكررة فلها جهة اشتراك هي مطلق الحالية وامتيان هي خصوصيات
 تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتيان فليدبر ان
 يكون للحال حال اخرى ويتسلسل **قال** والعذر لعدم قبول
 التماثل والاختلاف والزام التسلسل باطلا **اول** اعذر المشتبهون
 عن الزام النقاة بشئين **الاول** ان الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف
 الثاني القول بالزام التسلسل والعذر ان باطلون اما **الاول** فلهذا ان كل
 حقول اذا نسب الى محقول اخر فاما ان يتجدد في المحقولة ويكون المحقول
 من احدهما هو المقصور من الآخر واما يعتقد ان بالعوارض اللاحقة
 لهما وهما المشتهون او لا يكون كذلك وهما المختلفان فلهذا يتصور بينهما
 واما الثاني فانه يبطل الاستدلال بوجود بعض المتأخرين بان المختلفين
 اذا اشتركا في امر مشترك لهم ثبت امرين هما يقع الاختلاف والتماثل اما
 اذا اتحد في امر سلبى فلهذا يلزم ذلك والاحوال وان اشركت في الحالية
 كالسوادية والبياضية الا ان ذلك المشترك امر سلبى فلهذا يلزم التسلسل
 وهو غير مرضي عندهم لان الاحوال عندهم ثابتة **السؤال التاسع عشر**
 في التفرع على القول بثبوت المعدوم والاحوال **قال** وبطلان آخر
 عليها من تحقق الذات الغير المتناهية في العدم وانقاء تأثير المؤثر
 فيها وتباينها واختلاف فهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود
 ومغايرة التحيز للجوهري واثبات صفة المعدوم بكون معدوما ولمكان
 وصفه بالحيثية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد انصاف بالقد

القضاة فيهم اهل ابطال
 التسلسل في هذا الجواب

والحق أولاً لما بطل مذهب القائلين بثبوت المعلوم البطل ما فرغوا عليها وقد ذكر من فروع اثبات الذات في العدم احكاما
 اختلفوا في بعضها الاول اتفقوا على ان تلك الذات غير متجهة
 في العدم فكل نوع عدد غير متناه وان تلك الاعداد متباينة بانها
 الثاني الفاعل تأثيره في جعل الجوهر جوهرا والعرض عرضا وانما يؤثر الفاعل
 في جعل تلك الذات موجودة لان تلك الذات ثابتة في العدم لم يزل
 والمؤثر انما يؤثر على طريقه الاحداث وقد صار الى هذا الحكم جماعة من
 الحكماء قالوا لان كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهرا
 بالفاعل لانتهى بانتفاءه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض
 لكم الثالث اتفقوا على انتفاء تباين الذات بل جعلوا الذات كلها
 مساوية في كونه ذاتا وانما تختلف بصفات عارضة لها وهذا المذهب
 باطل لان الصفات ان كانت لازمة كان اختله فيها دليله على خلاف
 المدرومات والاحراز ان ينقلب التواجد جوهرا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة
 الرابع اختلفوا في صفات الاجناس هل هي ثابتة في العدم ام لا والمراد
 بصفات الاجناس ما يقع بها الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجوهر
 والوادية في الواد الى غير ذلك من الصفات فذهب ابن غياث الى عمارة
 تلك الماهيات عن الصفات في العدم واما الجبائين وعبد الجبار وشيخ
 مشوية فانهم قالوا بصفات الجوهر اما ان تكون عائدة الى الخلق كالحيثية وما
 بشرطها واما ان تكون عائدة الى الافراد وهي اربعة احدها الصفة
 حائقة الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة
 بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة انبعاث الحدوث الصادرة عن صفة

هذا المذهب باطل لان الصفات لا تكون لازمة للذات بل عارضة لها

الجوهرية بشرط الوجود الرابعة الحصول في التحيز وهي الصفة المقتلدة بال
 وليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له كونه اسودا او ابيض صفة
 راجعة الى الافراد احدها الصفة الحاصلة حائقة الوجود والعدم وهي
 صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود الثالثة
 صفة الوجود الخامسة ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري
 وابو اسحق ابن غياث الى ان الجوهرية هي التحيز ثم قال الشحام والبصري
 ان الذات موصوفة بالتحيز لما وصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام
 ان الجوهر حال عرصة حاصل في التحيز وقال البصري بشرط الحصول في التحيز
 الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في التحيز وزعم ابن غياث
 انه حال العدم موصوف باحد صا ولا يغيرها السادس اتفق المشبون
 الا ابا عبد الله البصري على ان المعلوم لا صفة له كونه معدوما او متبصرا
 اثبت له صفة ذلك السابع اتفقوا الا ابا الحسين الحياتي على ان
 الذات المعلوم لا توصف بكونها اجساما وكون الحياتي انما
 اتفقوا على ان منزلة العالم صانعا فادراكها امر متعلق بالذات فذلك
 في انه هل هو موجود ام لا فحتاج في ذلك الى دليل بناء منهم على حوز
 انصاف المعلوم بالصفات المتعارية والعقيدة كاذبة مغفلة من ذلك
 واوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لان ثبوت الشيء لعين فروع
 على ثبوت ذلك العينة في نفسه قال في وقته الحال لا العقل وغيره وقيل
 الاختلاف بها وعند ذلك فلا فائدة بذكره **أقول** لما ذكرنا في القول
 بثبوت المعلوم شرع في تقاير القول بثبوت الحال وذكرنا في غير ذلك
 فتم الحال لا العقل وغيره قالوا بثبوت الحال للشيء اما ان يكون معك وجود

هذا المذهب باطل لان الصفات لا تكون لازمة للذات بل عارضة لها

هذا المذهب باطل لان الصفات لا تكون لازمة للذات بل عارضة لها

قائم بذلك الشيء كالعالية المعللة بالعلم ولا يكون كذلك كقوله لو
 نفهموا الخ لا لعل وغيره الثاني اتفقوا على ان الذات كلها متساوية
 في الماهية وانما تختلف باحوال مضاف اليها واتفقوا اكثر العقول على
 بطلان هذا الوجوب استواء المتماثلين في التوازن فيجوز على العدم لا
 بالحدوث وبالعكس ولان التخصيص لا بد من مرجح وليس ذانا وتلايل
 ولا صفة ذات ولا تدل **مسئلة** في الوجود المطلق والخاص
 قال ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق بقابله عدم مثله وقد يجتمعان
 لا باعتبار التقابل وله معقودان معا وقد يؤخذ مقيدا بقابله مثله
 اقول العلم ان الوجود عبارة عن الكون في الايمان ثم هذا الكون
 في الايمان قد يؤخذ عارضا لماهية ما في تخصص الوجود حيث
 وقد يؤخذ مجردا من غير القفات الى ماهية خاصة فيكون وجودا ^{مطلقا}
 اذا عرفت هذا فالوجود العام بقابله عدم مطلق غير متخصص بماهية
 خاصة وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق
 فان المعدوم في الخارج الموجود في الذهن يصدر عليه انه معدوم ^{مطلقا}
 او انه موجود مصدق نعم اذا نظر الى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في
 صدق على الشيء الواحد وانما يجتمعان اذا اخذنا باعتبار التقابل
 ولهذا كان المعدوم مطلقا مقصورا الحكم عليه بالمقابل للوجود المطلق
 وكل مقصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احدا قام مطلقا ^{مطلقا}
 فيكون الثابت مطلقا صادقا على المعدوم مطلقا لا باعتبار التقابل
 هذا الوجود المصدق والعدم المطلق امران معقولان وان كان قد نازع في
 في ان المعدوم مصدق متصور وان الوجود الخاص وهو وجود الملكات

المختص باعتبار تخصصها فانه يكون مقيدا لوجود الانسان
 المقيد بقيد الانسان وغيره من الماهيات فانه يقابل عدم مثله خاص
المسئلة الخامسة في ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع قال
 كافتقار ملكة اقول عدم الملكة ليس عدا مطلقا بل عدا مطلقا
 الوجود ونفتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فانه عبارة عن عدم شيء
 عن شيء آخر مع امكان انضاف الموضوع بذلك الشيء كالعنى فانه عدم
 البصر لا مطلقا ولكن عن شيء من شأنه ان يكون بصيرا فهو يفتقر الى الموضوع
 الخاص المقيد للملكة كما يفتقر الملكة اليه ولهذا امتنع البصر على الوجود
 لعدم استعداد امتنع العمى عليه قال ثم يؤخذ الموضوع تخصيا
 ونوعيا وجبنا اقول لما فتر عدم الملكة بانه عدم شيء عن موضوع
 مما من شأنه ان يكون له وجب عليه ان يتبين للموضوع وقد اختلف
 الناس في ذلك فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع موضوع شخصي
 فعدم الخية عن الامر وعدم ملكة وعدم ما عن الاثبات ليس عدم الملكة
 وقوم جعلوا اهم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم الخية
 عن الاثبات عدم ملكة وعدم ما عن الحكم ليس عدم ملكة وقوم جعلوا اهم من ذلك
 بحيث يدخل فيه الموضوع الجنيني ايضا ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدة
 فيه **المسئلة السادسة** في ان الوجود بسيط قال ولا جبر
 بل هو بسيط فله فضل له اقول قد بينا ان الوجود عارض لجميع
 المعقولات فله معقول اهم منه فله جبر له فله فضل له لان الفضل هو
 التميز لبعض فاذا انتقلت الجنينة انتقلت الفضلية بل هو بسيط لا يفتقر
 لم لا يجوز ان يكون مركبا من اجناس والفضول كتركيب العدد من الاحاد

لا نأمنقول تلك الاجزاء اما ان يكون موجودة او لا يكون كذلك وعلى
 تقدير الاول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فديقع الامتياز
 لا بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضا
 لجميع العقولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خلف **المسئلة الثانية**
 في مقولته على ما تحتية من الجزئيات قال **وتكثر تكثير الجزئيات**
 ويقال بالتشكيك على عوارضها اقول **الوجود طبيعة مقفولة**
 كونه واحدة غير متكررة فاذا اعتبر عروضة للماهيات تكثر بحسب
 تكرر الاستحالة عروضا لعرض الشخصى لماهيات متعددة ويكون
 طبيعته متحققة في كل واحد من عوارض تلك الماهيات اعني
 ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما
 ووجودات الحقائق ويصدق عليها صدق الكل على جزئياته وعلى تلك
 الماهيات صدق العارض على موصفاته ويقال على تلك الوجودات
 اعراضه للماهية بالتشكيك وذلك ان الكل ان كان صدقه على افراد
 السواء كان متواطيا وان كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الافراد
 بالكل من الاخر واندم منه او يوجد الكل في ذلك البعض استند منه في الجز
 كان مشككا والوجود من حيث هو بالنسبة الى كل وجود خاص كذلك لان
 وجود العلة الاولى ^{بغير وجود المفعول} مة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على
 وجود في المعلول **وتدبر يكون مشككا قال** فليس جزءا من مطلقا
 اقول **هذا نتيجة ما تقدم** وذلك لان للقول بالتشكيك لا يكون
 جزاء مما يقال عليه ولا نفس حقيقة امتناع التفاوت في الماهية واجزا
 على ان يكون الشئ عارضا لعينه فديكون جزءا من غير على الاطلاق

اما بالنسبة الى الماهيات فلانه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه
 جزءا من عينه وانه زايد على الحقائق واما بالنسبة الى وجوداتها
 فلا فها بقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله مطلقا **المسئلة**
الثالثة في الشئته قال **والشئته من العقولات السانية ليست**
متصلة في الوجود فلا شئ مطلقا ثابت بل هي معرضة لخصوصيات الماهيات
 اقول **قال ابو علي بن سينا** الوجود اما ذهني او خارجي والمشارك
 بينهما هو الشئته فان اراد حمل الشئته على القدر المشترك وصدا
 عليه فهو صواب والا فهو موع اذا عرفت هذا فيقول الشئته والذات
 والجزئية واسباها من العقولات السانية التي تعرض للعقولات
 الاولى لانها لا يعقل الا عارضة لغيرها من الماهيات وليست متصلة
 في الوجود كما صل الحيوانية والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود
 وليس يمكن وجود شئية مطلقة فلا شئ مطلقا ثابت اما الثبوت
 تعرض للماهيات المخصوصة الشخصية **المسئلة الرابعة** في تباينها
 قال **وتدبر يميز الاعدام** فلهذا استند عدم العلول الى عدم العلة
 لا غير فانه عدم الشرط وجود الشرط وضح عدم الصدق وجود الآخر بخلاف
 ما في الاعدام اقول **لا شك ان المكافات ما بين واما العداوات فقد**
منع قوم من تمايزها بناء على ان التمايز لما يكون للثابت خارجا وهو خطأ
 فانها تمايز تمايز ملكاتها واستدل المصنف عليه بوجه ثلثه الاول
 ان عدم العلول مستند الى عدم اعلة ولا يستدل الى عدم غيرها فاولا مياز
 عدم العلة من عدم غيرها لم يكن عدم العلول مستندا اليه دون عين
 وايضا فاما الحكم بان عدم العلول لعدم علة ولا يجوز العكس فلو ان بعضها

يمكن

ما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود الشرط لا محالة
 بلع بينهما ان الشرط لا يوجد الا مع شرطه واللام يكن الشرط شرطاً وعدم
 غيره لا ينافيه فلو لا الاستبعاد لم يكن كذلك الثالث ان عدم الضد
 عن المحل يصح وجود الضد الاخر فيه لا نقاب صحة وجود الضد الطار
 مع وجود الضد الباقى وعدم غيره لا يصح ذلك فلهذا يذهب الثمانيون
 ثم العدم قد يعبر عن نفسه فيصدق الوعيد والتقابل عليه باعتبار
 اقول قد يفرض عارضاً معين وقد يخطا ما اعتبر عارضاً لغيره
 فيكون امره معقولاً فاما براسه ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل
 يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الحاق الوجود والعدم بجميع العقول
 حتى نفسه فاذا اعتبر العقل للعدم ماهيته معقولة وفرضها معقولة
 كان العدم عارضاً لنفسه فيكون العدم العارض للعدم مقابلاً له
 العدم باعتبار كونه رافضاً له وعدمه ووجوبه باعتبار ان العدم
 المعروف اخذ مطلقاً على وجه يعبر العارض له وعين فيصدق نوعيته
 العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين قال وعدم
 العلول ليس له عدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان
 اني وبالعكس اني اقول لما بين ان الاعداء متمايزة بان عدم
 العلول مستلزم لعدم العلة ذكر ما يصلح جواباً لتوهم من يحس القول
 ويجعل عدم العلول علة لعدم العلة فاراد هذا الوهم وقال ان عدم
 ليس علة لعدم العلة بل الامر بالعكس على ما ياتي ثم قيد المنفى بالخارج لان
 عدم العلول قد يكون علة لعدم العلة في الذهن كما في برهان ان بان
 يكون عدم العلول ظهور عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه و

يكون علة له باعتبار التحقق لا باعتبار الخارج ولا يقيد العلية في نفس الامر
 بل في الذهن ولهذا سمي ايتاً لانه لا يعيد الا الوجود امت الاستدلال
 بعدم العلة على عدم العلول فهو برهان اني مطابق لعدم نفسه **المسألة**
العاشر في ان عدم الاخض اعم من عدم الاعم قال ولان السوية
 في العموم والخصوص وجود اتفاق كس عدما اقول اذا فرض امران
 اعم من الاخر كالانسان والحيوان وبسبب عدم احدهما في الآخر بالعموم
 وجد عدم الاخض اعم من عدم الاعم فان الحيوان يستل الانسان وغيره
 فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه
 عليه عدم الحيوان لانه احد انواعه ويصدق ايضا عدمه على ليس
 بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لاستل افراد عدم الانسان وعدم
 شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخض اعم من عدم الاعم فاذا
 رتب شيان في العموم والخصوص وجود اترتب على العكس على ما بالبرهان
 الاخض اعم في طرف عدم **المسألة الحادية عشر** في قسمة الوجود
 الى المحتاج والغنى قال وقسمة كل منها الى الاحتياج والغنى حقيقة
 اقول كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون محتاجاً الى الغير او
 يكون مستغنياً عنه والاول ممكن والثاني واجب او متنع وهل الغنى
 حقيقة اي تمنع الجمع والخلوات تمنع الجمع فلا محالة كون المستغنى
 عن الغير محتاجاً اليه وبالعكس واما منع الخلوة فلا تمنع لاقضية ثالثها
 فقد ظهر ان هذه القسمة حقيقة **المسألة الثانية عشر** في الوجوب والامتناع
 والامتناع قال واذا حمل الوجود او جعل رابطة بين شيئين في نفسها
 جهات في العقل دالة على وثاقه الرابطة وضعفه هي الوجوب والامتناع

وهو كان **أول** الوجود قد يكون محسوسا بنفسه كقول الانسان **وجود**
 وقد يكون رابطة بين الموصوف والمحمول كقول الانسان يوجد حيوانا
 وعلى كلا التقديرين لابد لهذه النسبة اعني نسبة المحمول فيها الى
 الموصوف من كيفية هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية
 بنى مادة وجهة باعتبارين فانما ان اخذنا الكيفية في نفس الامر
 مادة وان اخذناها عند العقل وما يدل عليه العبارات سمت
 جهة وقد تحدث ان كقول الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد تغيرا
 كقول الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة ضرورية لان كفيته
 نسبة الحيوانية الى الانسانية هي الوجوب واما الجهة فهي ممكنة هذه
 الكيفيات تدل على وثاق الربط وضعفه فان الوجوب يدل على وثاق
 الربط في طرف البتوث والامتناع على وثاق في طرف العدم والامكان
 على ضعف الربط **فالك** وكذا العدم **أول** اذا جعل العدم محمولا
 او رابطة كقول الانسان معدوم او معدوم عنه الكتابة حدث لغير
 الثالث عند العقل والمواد في نفس الامر **مسألة الثالثة والعشرون** ان هذه
 القضايا بالثالث لا يمكن تعريفها **فالك** والبحث في تعريفها كالوجود
أول ان جماعة العلماء اخطأوا وهذا حيث عرفوا الواجب الممكن
 والامتناع لان هذه الاشياء معلومة للعقل لا تحتاج الى كتاب نعم قد
 يذكر في تعريفها ما يكون شارحا لها لا على انه حد حقيقي بل لفظي **فالك**
 تعريفها يتم دورية لانهم عرفوا الواجب بانه الذي مستحيل عدمه او الذي
 لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بانه الذي لا يمكن وجوده او الذي يجب عدمه
 ثم عرفوا ممكن بانه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه او الذي لا يستحيل

وجوده ولا عدمه فقد اخذوا كل واحد منها في تعريف الآخر وهو دور
 ظاهر **المسألة الرابعة** في القصة الى هذه النسبة **فالك** وقد
 يؤخذ خاتمة فيكون القصة حقيقية ولا يمكن انقضاءها **أول** اذا
 اخذنا الوجوب والامكان والامتناع على انها ذاتية لا بالنظر الى الغير
 المعقولات قصة مستقلة اليها حقيقية اي يمنع طبعها وتلك لان
 كل معقول على الاطلاق اما ان يكون واجب الوجود لذاته او متسلسل
 لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع ان من منها واحد
 لاستحالة ان يكون شي واحد واجبا لذاته متمنا لذاته او ممكنا لذاته
 او يكون متمنا لذاته ممكنا لذاته فالقصة حينئذ حقيقية واعلم ان القصة
 الحقيقية قد تكون للكل في بعض اولوازم تميز وتفضيل الى الاقسام
 المدرجة تحته وقد يكون بعوارض مغارقة والقصة الاولى لا يمكن
 انقلدها ولا يصير احد القسمين معروضا لمميز الآخر الذي به وقع القصة
 كقول المميز انما ناطق وصامت فان المميز بالناطق والصامت قد
 انقسم الى طبيعي وبشقي انقلب هذه القصة بمعنى ان الحيوان الذي هو
 ناطق يستحيل زوال النطق عنه وهو من الصفت له وكذلك الحيوان الذي هو
 صامت واما الثانية فانه يمكن انقلدها ويصير احد القسمين معروضا
 لمميز الآخر الذي به وقعت القصة كقول الحيوان انما متحرك او ساكن
 فان كل واحد من متحرك وساكن قد يصف بعوارض اخرى فيقلب
 المتحرك ساكنا وبالعكس وقصة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع لذاته
 والامكان الذاتي من قبل القسم الاول لاستحالة انقلب الواجب لذاته
 متمنا لذاته او ممكنا لذاته وكذا الباقيان **فالك** وقد يؤخذ الاول

انقسم

باعتبار الغير فانتمه ما منه الجمع بينهما يكن انتمه بها وما منه لخلق
 من انتمه في الكميات **أول** اذا اخذنا الواجب والمنع باثبات
 الغير لا بالنظر الى الذات انتمه المعقول اليها على سبيل منع الجمع لا الخلو
 وذلك لان المعقول في ما ان يكون واجبا للغير او مستغنيا للغير
 على سبيل منع الجمع لا الخلو لا امتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع
 بالغير وامكان الخلو عنهما لا بالنظر الى وجود العلة ولا عدمها
 هذه القصة يمكن انتمه بها لان واجب الوجود بالغير قد يفرق من
 عدم علة فيكون متمنع الوجود بالغير فينقلب احدهما الى الآخر
 اذا حفظ الامكان الذاتي في هذه القصة في الكميات انقلب ما منه
 الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع
 بالغير والامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجب
 او متمنع **المسألة الثانية** في اقسام الضرورة والامكان **قال**
 ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالتبدي
أول الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتتملها فان كل
 واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضرورة لكسهما يختلفا بالتب
 والاجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة التبدى واسم
 الضرورة شامل لهما **قال** وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا
 في المضاف اليه **أول** كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق
 على الآخر فان وجوده يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس **المسألة**
 امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع
 كل واحد منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه **المعنى**

الوجود والعدم الذين يضاف الوجوب والامتناع بهما وانما انتم
 مقابل المضاف اليه لانه يستحيل صدقهما على مضاف واحد **المعنى**
 الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم
 عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع
 المقابل كقوله وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب
 اصنف الى الوجود والامتناع الى العدم والوجود والعدم تقابلان
قال وقد يؤخذ الامكان بمعنى اسباب الضرورة عن احد الطرفين
 فيتم للآخرى **والخاص** **أول** العلة العقلية ثلثة واجب
 ومنع وممكن ليس بواجب ولا متمنع هذا يجب اصطلاحا فخاصه
 وقد يؤخذ الامكان على معنى اهم من ذلك وهو التبدى الضرورة عن احد الطرفين
 اعني طرف الوجود والعدم لا عنهما مقابل عن الطرفين المتقابلين الحكم حتى
 يكون ممكن الوجود هو باليس المنع ويكون قد رخصنا فيه ضرورة العدم
 وممكن العدم هو باليس بواجب ويكون قد رخصنا فيه ضرورة الوجود
 هذا المعنى كان اهم من الاول ومن الضرورة الاخرى التي لا تقابلها فان
 رفع احدي الضروريتين لا يستلزم ثبوت الاخرى والامكان الخاص
قال وقد يؤخذ بالثبوت الى الاستقبال **أول** قد يؤخذ
 لا بالنظر الى ما له الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود
 الذي يجوز وجوده في الاستقبال من غير التقات الى ما في الحال وهذا
 الامكان احق بالمكانات باسم الامكان **قال** ولا يشترط العلم في الحال
 والا اجتمع التيقضان **أول** ذهب قوم غير محققين الى ان الممكن
 الاستقبال في شرطه العدم في الحال قالوا لانه لو كان موجودا في الحال لكان

وجود فاذا

في المضاف اليه
 في المضاف اليه
 في المضاف اليه
 في المضاف اليه

واحبا منه يكون ممكن وهو حقلان الوجود ان اخرج به الى الوجوب
 اخرج به العدم الى الامتناع وايضا اذا اشترط في امكان الوجود في المستقبل
 العدم في الحال اشترط في امكان العدم الوجود في الحال لكن يمكن الوجود
 هو بعبء مكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في المستقبل في الحال
 هذا خالف واليه اشار بقوله ولا اجتمع النقيضان وايضا العدم في
 لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال قبل الاولى ان لا ينافي امكانه
 في المستقبل **ثالث** في ان الوجوب والامكان والامتناع
 ليست ثابتة في الاميان **فأقول** والثالث اعتبارية لصدقها على العدم
 واستحالة التسلل **أقول** هذه الجهات الثلاث اعني الوجوب والامكان
 والامتناع امور اعتبارية يعبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها
 تحقق في الاعيان لوجوه منها ما هو مشترك ومنها ما هو متحقق بكل
 واحدا من المشترك فامران الاول ان هذه الامور صدق على العدم
 فان المتنع صدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم **والثاني**
 قبل وجوده صدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم واذا انصف العقل
 لما كانت عدمية لاستحالة انصاف العدمي بالشئ في الثاني يلزم منه
 التسلل لان كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات
 فيجتمعن بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده
 غير ماهيته فانصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور
 الثلاثة فلو كانت هذه الامور ثبوتية لزم انصافها ما جدد التسلل
 وهو محال **فأقول** ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب
 ما ذكرناه الشاملة في الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية في الوجود

شرع في الدلالة على كل واحد من الثلاثة فبدأ بالوجوب الذي هو اقربها
 الى الوجود اذ هو بالذات بغير ثبوتية والذليل عليه انه لو كان
 موجودا لكان ممكنا **والثاني** باطل فالمقدم مثله بان الشرطية له صفة
 للعين والصفة مقتضى الى الموصوف فالوجوب مقتضى الى ذات الواجب
 فيكون الوجوب ممكنا واما بطلان الثاني فله انه لو كان الوجوب ممكنا
 لكان الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب هذا الوجوب الممكن
 الوجوب الممكن يمكن دلاله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون ممكنا هذا
 محال **فأقول** ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان المتنع **أقول**
 هذا حكم ضروري وهو ان الامتناع امر عديم وقد نبه ههنا على
 طريق التنبه لا الاستدلال بان الامتناع لو كان ثبوتيا لزم امكان المتنع
 لان ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه اعني المتنع فيكون المتنع ثابثا
 هذا خالف **فأقول** ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل وجود
 ممكن على امكانه **أقول** اخلف الثاني في ان الامكان لما كان
 هل هو ثبوتي ام لا وتحرير القول فيه ان الامكان قد يؤخذ بالنسبة الى
 الماهية لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية وقد
 يؤخذ بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم اليه
 وهو الامكان للاستعدادات الاولى فالمحققون كافة على انه امر اعتباري
 لا تحقق عينيا **والثالث** لا يوافق قالوا انه مباح كيف وهو قابل للشد والضعف
 والقوى بآه والذليل على عدمه في الخارج انه لو كان ثابتا مع انه اضاف
 من امرين او ذوا صناد لزم ثبوت مضايقة الذي هما الماهية والوجود
 فيلزم تآخ من الوجود في الرتبة هذا خالف **فأقول** والفرق بين

صها

الامكان والامكان المنفي لا يستلزم بؤته اقول كـ هذا جواب عن
 استدلال الى على حين على ثبوت الامكان فانه قال لو كان الامكان
 عديمًا لما بقي فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لعدم التمايز
 في العادات والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستلزم
 الفرق الثبوت كما في الامتناع **السؤال السابع والعشرون** في الوجوب
 والامكان والامتناع المطلق **قال** — والوجوب شامل للذاتي والذاتي
 وكذا الامتناع اقول كـ الوجوب قد يكون ذاتيًا وهو المستند الى نفس
 الماهية من غير التفات الى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل بالتبعية
 حصول الغير والنظر اليه فان العلول لا النظر الى علته لم يكن حاصلاً
 بها فالوجوب المطلق قد ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير وهو شامل لهما
 وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير وليس
 عموم الوجوب عموم الجبئية ولا تركيب الوجوب الذاتي بل عموم عارض
 ذهني لعروض ذهني **قال** — ومعرض ما بالغير ممكن اقول كـ
 الذات التي تصدق عليها انها واجبة بالغير او متعنه بالغير فانها تكون
 ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يعتريه الوجوب والامتناع ولا
 يمكن ان يكون الواجب بالغير واجباً بالذات ولا امتناع بالذات وكذا الامتناع
 بالغير فقد ظهر ان معرض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات
قال — ولا يمكن بالغير لما تقدم في القيمة الحقيقية اقول كـ لا يمكن ان
 يكون ههنا ممكن بالغير كما يمكن واجب وممتنع بالغير لانه لو كان كذلك
 لكان معرضه لا يمكن بالغير اي واجباً بالذات او ممتنعاً بالذات وكل ممكن
 بالغير يمكن ما بالذات فيكون ذلك المعرض تارة واجباً بالذات وتارة ممكنًا

هذا هو الجواب عن السؤال السابع والعشرون في الوجوب والامتناع المطلق
 والوجوب شامل للذاتي والذاتي وكذا الامتناع اقول كـ الوجوب قد يكون ذاتيًا وهو المستند الى نفس الماهية من غير التفات الى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل بالتبعية حصول الغير والنظر اليه فان العلول لا النظر الى علته لم يكن حاصلاً بها فالوجوب المطلق قد ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير وهو شامل لهما وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير وليس عموم الوجوب عموم الجبئية ولا تركيب الوجوب الذاتي بل عموم عارض ذهني لعروض ذهني قال — ومعرض ما بالغير ممكن اقول كـ الذات التي تصدق عليها انها واجبة بالغير او متعنه بالغير فانها تكون ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يعتريه الوجوب والامتناع ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير واجباً بالذات ولا امتناع بالذات وكذا الامتناع بالغير فقد ظهر ان معرض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات قال — ولا يمكن بالغير لما تقدم في القيمة الحقيقية اقول كـ لا يمكن ان يكون ههنا ممكن بالغير كما يمكن واجب وممتنع بالغير لانه لو كان كذلك لكان معرضه لا يمكن بالغير اي واجباً بالذات او ممتنعاً بالذات وكل ممكن بالغير يمكن ما بالذات فيكون ذلك المعرض تارة واجباً بالذات وتارة ممكنًا

فيلزم انقضاء القيمة الحقيقية التي فرضنا انها لا تقبل هذا **السؤال الثامن والعشرون** في عروض الامكان في ثبوت الماهية ذلك
 وعروض الامكان ههنا عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها
 الامكان انما يعبر عن الماهية من حيث هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها
 ولا باعتبار وجود علته ولا باعتبار عدم علته بل انما تعرض لها عند عدم
 اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية لثبوتها وعدم اعتبار الوجود
 والعدم بالنظر الى علته الممكن فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت
 واجبة مادامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة يكون متعنه ما اذا
 معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علته كانت واجبة مادامت
 واذا اخذت باعتبار عدم علته كانت متعنه مادامت العلة معدومة
قال — وعند اعتبارها بالنظر اليها ثبت ما بالغير اقول كـ
 اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر الى الماهية او الى علته ثبت الوجوب
 بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر ما تقدم **قال** — ولما فاة بالامكان
 والغير اقول كـ قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته
 يكون واجباً وباعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعاً لكن الوجوب
 والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعرضهما الممكن فلا منافاة
 بينهما وبين الامكان **قال** — وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس اقول كـ
 ممكن قد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن العروض عرض ممكن ذاتي
 اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء ليس فرعاً على
 في نفسه ولا عكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت
 لغيره كالمفارقة او واجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات

هذا هو الجواب عن السؤال الثامن والعشرون في عروض الامكان في ثبوت الماهية ذلك وعروض الامكان ههنا عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها الامكان انما يعبر عن الماهية من حيث هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علته ولا باعتبار عدم علته بل انما تعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية لثبوتها وعدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى علته الممكن فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت واجبة مادامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة يكون متعنه ما اذا معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علته كانت واجبة مادامت واذا اخذت باعتبار عدم علته كانت متعنه مادامت العلة معدومة قال — وعند اعتبارها بالنظر اليها ثبت ما بالغير اقول كـ اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر الى الماهية او الى علته ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر ما تقدم قال — ولما فاة بالامكان والغير اقول كـ قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجباً وباعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعاً لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعرضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان قال — وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس اقول كـ ممكن قد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن العروض عرض ممكن ذاتي اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء ليس فرعاً على في نفسه ولا عكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقة او واجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات

في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت

اي القول المراد
 من الممكن

والمستحيل لا يتصور
والمستحيل لا يتصور

في عدم الاحتياج الى المؤثر قالوا واذ لفظ الذهن الممكن موجودا
طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث ^{تصنيفا} فلهذا
ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمرات ^{أقول}
اختلف الناس هنا في علة احتياج الماثل الى مؤثر فقال جمهور العقلاء
انما لا مكان لا غير وقال آخرون انما الحدوث لا غير وقال آخرون
هما معا والحق الاول لوجوب الاول ان العقل اذ لفظ الماهية الكلية
واراد حل الوجود والعدم عليها فتقر في ذلك الى العلة وان لم يطرئ شيء
آخرون في الامكان والتساوي اذ حكم العقل بالتساوي الذي كاف
في الحكم بمتنازع الرجحان الذي فاحتاج الى العلة من حيث هو ممكن وان
لم يلحظ غيره ولو فرضنا سادسا وجب وجوده وان كان فرضنا محلا فان
العقل يحكم بعدم احتياجه الى المؤثر فعلم ان علة الحاجة انما هي لا
لا غير الثاني ان الحدوث كيفية للوجود فيتاخر عنه تاخرا ذاتيا
والوجود متاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم
تقدم الثاني على نفسه بمرات وهو **المسألة ثلثون** في ان الممكن
محتاج الى المؤثر قالوا والحكم باحتياج الممكن ضروري ^{أقول}
اختلف الناس هنا فقال قوم ان هذا الحكم ضروري اعني ان احتياج
الممكن لا يحتاج الى برهان فان كل متصور ساوي طر في الممكن جزم بالضرورة
ان احدهما لا يخرج من حيث هو متساو اعني من حيث ذاته بل من حيث
ان المخرج ثابت وهذا حكم قطعي لا يقع فيه شك وقال آخرون انه لا
وهو خطأ وسبب غلطهم انهم لم يتصوروا الممكن على ما هو هو **المسألة**
في وجوب الممكن المتفاد من القابل قالوا لا يتصور الاولوية

في وجوب الممكن المتفاد من القابل

لا احد الطرفين بالنظر الى ذاته ^{أقول} قد بينا ان الممكن
هو متساو باعتبار وجود علة او عدمها فان وجوده وعدمه متساو
بالنسبة اليه وانما يحصل الترجيح من الفاعل الخارجي فان لم يكن
ان يتصور اولوية لاحد الطرفين على الاخر بالنظر الى ذاته قالوا
ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يجيل القابل فلا بد من الاستعانة الى
الوجوب ^{أقول} اولوية احد الطرفين بالنظر الى وجود العلة او عدمها
حيث الاولوية الخارجية فان كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط متقنية
عنها جميع الموانع كانت الاولوية وجوبا وان كانت اولوية يجوز معها وقوع
الطرف الآخر وهذا الاولوية الخارجية لا يكفي في وجود الممكن او عدمه
لان فرضها لا يجيل القابل بان ذلك انما اذا فرضنا هذا الاولوية متحققة
ثابتة فاما ان يكون معها وجود الطرف الآخر المعاكس لاولوية الاولوية
يكون والثاني يقتضي ان يكون الاولوية وجوبا واولا يلزم المحال وهو
ترجح احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا مرجح لانما اذا فرضنا الاولوية
ثابتة يمكن معها وجود الطرف الرابع والمرجح تخصيص احد الطرفين بالواقع
دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر ان الاولوية لا يكفي في
الترجح بل لا بد من الوجود وان كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده الا
اذا وجب فلا بد من الانتهاء الى الوجود ^{أقول} وهو سابق ولحقه
وجوب آخر لا يجوز عند قضية قضية ^{أقول} اكل ممكن موجود او عدمه
فانه محفوف بوجوبين احدهما الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدل
على تحققه والثاني الوجوب اللاحق وهو ماخر عن تحقق القضية فان
الحكم بوجود الشيء له من ان يكون واجبا مادام الشيء موجودا له وهذا هو

محور

من ضرورته بحسب المحمول ولا يخلو منها قضية فعلية قال **ولامكان**
 لازم وتم يجب ماهية او تمنع **اقول** الامكان لكن واجب لانه
 لو ادرك لا يمكن ذواله وحيد يبقى الماهية واجبة او متمنعة وقد بينا
 ما عرفت في سلف ذلك وجوب الفعليات بقارنه جواز العدم وليس لازما
اقول يريد ان يبين ان الوجوب للواقع هو الذي ذكرناه لا يخلو عن قضية
 فعلية ولهذا سماه وجوب الفعليات بقارنه جواز العدم وذلك **للعلم**
 لان الوجود لا يخرج عن الامكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الامكان لان
 وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكم بجواز مقارنه وجوب الوجود بجواز العدم
 وهذا الوجوب ليس لازما بل ينفي عن الماهية عند فرض عدم السعلة
قال ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص **اقول**
 الوجوب هو بؤكذ الوجود وقوته ولامكان ضعف فيه نسبة الوجوب
 الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود ولامكان نقص له
السؤال الثاني **ولم** في الامكان الاستعدادي **قال**
 والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للركبات وهو غير
 الامكان الذاتي **اقول** الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية
 نفس الامكان الذاتي واما ان يلحظ باعتبار قوام الوجود وبعدها
 عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف
 والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وا
 من استعداد العلقة لها وكذا استعداد النطفة للكتابة اضعف
 من استعداد الانشائه لها فهذا هو الاستعداد لخاصة كل ماهية بوج
 عدها وجودها **السؤال الثالث** **ولم** في القدم والحادث **قال**

والوجود ان اخذ من سبق بالغير او بالعدم فتقدم والى حادث اولي
 هذه قمة للوجود الى القديم والحادث وذلك لانه اما ان يسبقه الغير
 او لا يسبقه الغير فالاول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال
 ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم
قال والسبق ومقابله اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بال
 الحية او العقلي او بالثرف وابدات وللحق استقرائي **اقول** لما ذكره
 ان العدم هو الذي لا يسبقه الغير او العدم وجب عليه ان يترافق
 والمحدث هو الذي يسبقه الغير او العدم وجب عليه ان يترافق
 المتقدم والسبق ومقابله اعني التاخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان
 التقدم منه الاول التقدم بالعلية وهو كقدم حركة الاصبع على
 تحريك الخاتم ولهذا فانه لو احركا اليد لم يحصل حركة الخاتم هذا الترتيب
 العقلي هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم
 له حظ في التأثير في المتاخر ولا يكون هو كمال الماثر وهو كقدم الواحد
 على اثنين والفرق بينه وبين الاول ان المتقدم هناك كان كاميا في
 وجود المتاخر والمتقدم هنا لا يكون في وجود المتاخر كالمالك المتقدم
 وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان مقدم على زمان المتاخر كالمالك
 ولما بين الرابع التقدم بالزنية وهي ما حجية تقدم الامام على الماوم
 او عقلي كقدم الجنس على النوع ان جعل المبدأ الاعم كخمس التقدم بال
 كقدم العالم على المتعلم وكذا اصناف التاخر والمعية ثم المتعلمون يزدادوا
 فنا احرز للتقدم وسمي التقدم الذاتي ومثلوا فيه بتقدم اموح على البوم
 فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان ولا الاصحح الزمان الى زمان

وقوله لا يخلو منها قضية فعلية
 وقوله اما ان يلحظ باعتبار الماهية
 وقوله اما ان يلحظ باعتبار قوام الوجود

شروء من حسب المحول ولا يخلو منها قضية فلية قال **ولامكان**
 ورم وانه يجب ماهية او تمنع **اقل** الامكان لكن واجبة لانه
 وانه لا يمكن زواله وحيد بين الماهية واجبة او متمنعة وقد بينت
 انما هي سلفه **اقل** وجوب الفعليات بقرينة جواز العدم وليس لاداء
 اقل يريد ان يبين ان الوجوب للذات هو الذي ذكرناه لا يخلو عن قضية
 فعلية ولهذا انما وجوب الفعليات بقرينة جواز العدم وذلك **للمكان**
 لان الوجود لا يخرج عن الامكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الامكان لان
 وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكم بجواز مقارنته وجوب الوجود بجواز العدم
 وهذا الوجوب ليس بالذات بل يفك عن الماهية عند فرض عدم العلة
 قال **اقل** ونسبته الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص اقل
 الوجوب هو توكيد الوجود وقوة والامكان ضعف فيه نسبة الوجوب
 الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له
مسألة ثانية **ولان** في الامكان الاستعداد في **اقل**
 والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للركبات ومثليها
 الامكان الذاتي **اقل** الامكان انما ان لم يحظ باعتبار الماهية
 نقشا والامكان الذاتي وانما ان لم يحظ باعتبار قهرها من الوجود وبعدها
 عنه وهو الامكان الاستعداد في هذا الامكان قابل للشدة والضعف
 والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للوشاية اضعف واعد
 من استعداد العلق لها وكذا استعداد النطفة للكتابة اضعف
 من استعداد الاشياء لها فهذا هو الاستعداد لخاصة كل ماهية هو
 ما بها وجودها **المسألة الثالثة** **ولان** في القدم والحادث قال

والوجود

والوجود ان اخذ من سبق بالغير او بالعدم فقديم ولا يحدث قول
 هذه قسمة للوجود الى القديم والحادث وذلك لانه انما ان يسبق الغير
 او لا يسبقه الغير فالاول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال
 ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم
 قال **اقل** والسبق ومقابله اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالمكان
 للمعية او العلية او بالشرف او بالذات وللحداستقرائي **اقل** لما ذكره
 ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير او العدم على اختلاف التفسيرين
 والمحدث هو الذي يسبقه الغير او العدم وجب عليه ان يبين اقسام
 التقدم والسبق ومقابله اعني التاخر والمعنية وقد ذكر الحكماء ان اقسام
 التقدم خمسة الاول التقدم بالعلية وهو كقدّم حركة الاصبع على
 تحريك الخاتم ولهذا فانه لو احرّك اليد لم يحصل حركة الخاتم هذا الترتيب
 العقلي هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم
 له حظ في التأثير في المتأخر ولا يكون هو كالماز وهو كقدّم الواحد
 على اثنين والفرق بينه وبين الاول ان المتقدم هناك كان كافيا في
 وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتأخر الثالث التقدم
 وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان مقدّم على زمان المتأخر كالأب
 والابن الرابع التقدم بالرتبة وهي اما جسمية كقدّم الامام على المأموم
 او عقلية كقدّم الجنس على النوع ان جعل المبدأ الاصح الخامس التقدم بالزمان
 كقدّم العالم على المتعلم وكذا اصناف التاخر والمعنية ثم المتكلمون زادوا
 فيما احرّك التقدم وسموه التقدم الذاتي ومثلوا فيه بقدم اسر على اليوم
 فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان ولا بالاجتماع الزمان الى زمان

وانما التقدم بالزمان هو التقدم بالزمان
 وهو التقدم بالزمان وهو التقدم بالزمان
 وهو التقدم بالزمان وهو التقدم بالزمان

وانما التقدم بالزمان هو التقدم بالزمان
 وهو التقدم بالزمان وهو التقدم بالزمان

آخره وتدل وطهرانه ليس بالربيه ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الاشياء
 وهذا الحصر استقرائي لا برهاني اذ لا برهان على احضار التقدم
 في هذه الاشياء والقسمه انما تحصر اذا ترددت بين النفي والاثبات
مسئله الرابعه والاربعون في ان التقدم مقول بالتشكيك فالكس
 ومقولية بالتشكيك ويحفظ الاضافه بين المضافين في انواعه اقول
 اخلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على انواعه الخمسة
 بلا شراك البحث وهو خطأ فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع
 قد شارك في الاخره معنى التقدم وهو ان كل واحد من المتقدم وحده
 ما للآخر دون العكس وقال آخرون انه مقول بالتشكيك لان الاضافه
 تشترك في ان المتقدم ما هو متقدم له شئ ليس للآخر ولا شئ للآخر
 الا وهو موجود للتقدم وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فان التقدم
 بالعلية يوجب التقدم قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر اضافات
 التقدم وفي هذا البحث ذكرناه في كتاب الاسرار واذا ثبت انه مقول بالتشكيك
 يعني ان بعض انواع التقدم اولى بالتقدم من بعض فاعلم اننا اذا فرضنا استقانا
 على ب بالعلية وج مقدم على د بالطبع كان تقدم ا على ب اولى من تقدم
 ج على د وحديثا ب احد المضافين اولى باخره من المضافين الآخر متأخره
 عن ج فانه يحفظ الاضافه من المضافين في اولويه وهو احد انواع التقدم
 وكذلك لو فرضنا تقدم ا على ب اشدهم تقدم ج على د كان تأخر ب
 عن ا اشدهم تأخر د عن ج وهذا النوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم
 ا على ب قبل تقدم ج على د كان تأخر ب عن ا قبل تأخر د عن ج وهذا
 هو النوع الثالث وهذا معنى قوله ويحفظ الاضافه بين المضافين في انواعه

انما هو المقدم

فالكس وحيث وجد التفاوت استغنى جنيته اقول لما بين
 ان التقدم مقول على ما تحت من اصناف التقدمات بالتشكيك فانه
 ليس حينا لما تحته وان مقوليه على ما تحته قول العارض على غير وجه
 لا قول المحسن على انواعه لا متناع وقوع التفاوت في اجزاء الماهيه فالكس
 والتقدم دائما بعارض زاتي او مكاني او غيرها اقول انما انظر الى
 الماهيه من حيث هي لم تكن مقدمة على غيرها ولا متأخره وانما نحن
 لها التقدم واناخر ما باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم الزماني
 او مكان كما في التقدم المكاني او مغاير كما في تقدم العلم على معلومها او
 التأثيرات واما في تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك
 من اصناف التقدمات فالكس والتقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر
 فيهما الزمان ولا تسلسل اقول التقدم والحدوث قد يكونان حقيقيين
 وقد لا يكونان حقيقيين بل يعلان على ما يعلان عليه على سبيل المجاز فالتقدم
 والحدوث الحقيقيان على ما فترناهما به من ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير
 والحدث هو السبوق بالعيز وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران الى الزمان لان
 الزمان ان كان قدما او حادثا فهذا المعنى انقصر الى زمان آخر وسلك
 واما القديم والحدث بالمجاز فانهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك
 لان التقدم يقال بالمجاز لا يستطال زمان وجوده في حايث الماضي والحديث
 لا يستطال زمانه فالكس والحدوث الذاتي متحقق اقول تقدم قد بين ان
 اصناف التقدم والناخره اوسه ومن جعلها التقدم والاخر بالطبع فالكس
 الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخرا عن العلم بالذات وبما انه ان لم يكن يتحقق
 ذاته من احقق الوجود والعدم ويتحقق عنده استحقاق احدهما بالذات سبق

من غير ذلك لا يتحققه اعني انما هو الذاتي متقدم على الاستحقاقية
 وذلك هو معنى الحدوث الذاتي قال كسب والقديم والحدوث اعتبارا
 عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اولك ذهب المحققون الى ان
 القيم والحدوث ليسا المعاني للتحقق في الاميان وذهب عبد الله بن
 سعيد من الاخرية الى انها وصفان زائدان على الوجود والحق حذف ذلك
 فانها اعتباران عقليان يعتبرها الدهر عند مقايسته سبق الغير اليه في
 لانها لو كانتا بوثبتين لزم التسلسل لان الوجود من كل واحد منهما ان يكون
 قدما او حادثا فيكون للقدم قدم وكذا للحدث هذا حنف بل ما عقليان
 يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلي وهذا جواب سوال
 مقدر وهو ان يقال اذا كان القدم والحدث امرين بوثبتين في العقل
 انكر فروض القيم والحدوث لها ويعود المحدث من التسلسل وتقدير الجواب
 انها اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل قال
 وصدق للتحقيق منها اولك الوجود لا يحتكم من القدم والحدث لانه
 لا خلوص ان يكون مسبوقا بعين اوله والاول حادث والثاني قديم ولا
 في شئ واحد لا محالة اجتماع النقيضين فاذن لا يجتمعان ولا يرتفعان
 فتركيبا المفصلة الحقيقية منها **المسئلة الخامسة في ان** في خواص
 قال ومن الوجوب الذاتي والغيري اولك هذا احد
 للخر من وهو ان الشئ الواحد اذا كان واجبا لذاته استحالة ان يكون
 واجبا لغيره اذا عرفت هذا فنقول المفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع
 لخلوصا في على الوجود اذا اخذ جزاها الوجوب بالذات والوجوب
 بالغير ان يما الوجود ايضا واجب لذاته او واجبا لغيره لا يمنع من

على شئ واحد وكذا لها عليه وذلك لان الوجود انما يستفرض عن الغير
 اليه ولا واسطة بينهما والاول واجب بالذات والثاني واجب بالغير
 منع الجمع بينهما لانه لو كان شئ واحد واجبا بذاته وبعضه مغالزم محال
 لان الواجب بعضه يرتفع بارتفاع عينه والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع عينه
 فلو كان شئ واحد واجبا بذاته وبعضه لزم اجتماع النقيض وهو محال
 وانما منع تعلق بينهما لان الوجود ان كان واجبا صدق احد الجزين وان
 كان ممكنا استحالة وجوده الا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فنصدق الجزين
 قال ويجوز صدق الذاتي على المركب اولك هذه خاصة
 للواجب الذاتي وهو ان يستحيل ان يكون مركبا لانه يمكن صدق الوجوب الذاتي
 على المركب لان كل مركب يتفقر الى اجزائه على ما ياتي في كل مفترق كالواجب لذاته
 ممكن لذاته هذا حنف قال بعض المتأخرين هذه المسئلة يتوقف على الواحد
 لانه لو قلنا قابل بجزان يكون كل واحد من اجزاء المركب واجبا لذاته ويكون
 مستقيا عن الغير اجيب بان الواجب لذاته مستحيل ان يكون مقدر او للوقت لانه
 لا انفكاك في هذه المسئلة الى الوحدانية لان هذا المركب يستحيل ان يكون واجبا لذاته
 لا انفكاك الى اجزائه الواجبة وكل مفترق ممكن فيكون المركب ممكنا واجبا وهذا
 لا يتوقف على الوحدانية قال ولا يكون الذاتي جزءا من عين اولك
 هذه خاصة مآله للواجب ظاهرة وهي ان الواجب لذاته لا يتركب عنه عين
 وهو ظاهر لان التركيبا متاجتبي وهو انما يكون بانفعال كالمزاج او عقل
 كتركيب الماهية من الاجناس والعضول وكل ظاهر لا محالة **المسئلة**
السادسة والثلاثون في ان وجود واجب الوجود وجوبه نفس حقيقته قال
 ولا يريد وجوده ونفسه عليه ولا لكان ممكنا اولك هذه المسئلة تنزل على

المسئلة كالاولى فان كان واجبا لغيره
 الواجب لذاته وان كان واجبا لغيره
 بغيره وهو محال

يثبت البحث الاول في وجود واجب اوجده نفس حقيقته وتقرره
 ان قال لو كان وجود واجب الوجود لذاته دائما على حقيقته لكان صفة
 لا يكون مكافئة الى علة فذلك العلة اما ان تكون نفس حقيقته و
 وجوب حقيقته والعتان باحد امتا الاول فله ان تلك الحقيقة
 لما ان تتر فيه وهي موجودة وتتر فيه وهي معدومة فان أثرت
 وهي موجودة فان كانت موجودة هذا الوجود لازم تقدم الشيء على نفسه
 وهو محال وان كان غير هذا الوجود عاد البحث اليه ولزم وجود ما فيه
 مرتين وللجميع باطل وان أثرت فيه وهي معدومة كان العدم يؤثر
 في الموجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فلم يزل منه انقار وجوب
 الوجود في وجوده الى غير يكون ممكنا وهو محال وهذا دليل قاطع على
 المطلوب ^{الاستدلال} ان الواجب نفس حقيقته وقد تقدم بان ذلك
 في ما سلف قال ^س والوجود العلوم هو المقول بالتكليف اما ان
 به فله اول ^س هذا جواب من استدلال على زيادة الوجود في حوز
 الوجود وتقرر الدليل ان نقول ما هيته قد غير معلومة بل بشرط ما
 والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقرر الجواب
 عند ان نقول انا قد بينا ان الوجود مقول بالتكليف على ما تحته في
 على اشياء بالتكليف يتبع ان يكون نفس الحقيقة او جزء منها بل يكون
 داما خارجيا عنها لزمها كالسبب من المقول على ما بين التبع وبما بين العا
 لا على سواء فليس بامية ولا جزء ماهية لها بل هو لازم من خارج وقد
 لان بين طيف استناد الواقع في الالوان او اعراض الالوان لاهية لها بالحق
 في سامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد يعني واحد كالبيا

او الحسن او التواضع بالتكليف ويكون ذلك المعنى لا يملك الجملة غير مقوم
 فلكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود المكافئ للحقيقة
 بالهويات التي لا استمالها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لازم لا يخرج
 غير مقوم فالوجود يقع ما تحته يعني واحد ولا يميز من ذلك التواضع
 في لزومه التي هي وجود الواجب ووجود المكافئ في الحقيقة لان محتملا
 لحقيقة فداشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا يملكها المقول هي الوجود
 الخاص بالحق لساير الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول والوجود
 هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود وساير الوجودات وهو اولي الشؤ
 وادراك اللازم لا يقتضي ادراك اللازم بالحقيقة ولا واجب من ادراك
 الوجود العام ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته قد عين مدركة
 وكون الوجود مدركا بقصى المغايرة بين حقيقته ثم والوجود المطلق الوجود
 الخاص به ثم وهذا التحقيق في شرح الاشارات قال ^س والصفة
 نوعيته على ما سلف فجاراختلافه في جزء ياته في العروض وعدمه اقول
 هذا جواب عن استدلال ان استدلاله بالذاهبون الى ان وجوده
 زائد على حقيقته وتمرر الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعيته لما
 من اشتراكه والطابع النوعية متفق في لوانها وقد بيني الحكماء على هذه القاء
 مطالب كيش كاستناع الخفاء ووجوب الهيولى له فذلك وغير ذلك من
 فنقول طبيعة الوجود ان اقتضت العروض وجب ان يكون وجود واجب
 الوجود عارضا لما هيته مغايرة له وان اقتضت عدمه كانت وجودات ^{المكافئ}
 غير عارضة لما هيته فاما ان لا يكون موجودة او يكون وجودها نفس
 حقايقها والعتان باطلان وان لم تقص واحد منهما لم يقص باحد

على

قال وهو على ما عرفت من السطح الاول في
 الخامس من السطح الثاني في السطح الثالث
 هو السطح الرابع في السطح الخامس في السطح السادس
 هو السطح السابع في السطح الثامن في السطح التاسع
 هو السطح العاشر في السطح الحادي عشر في السطح الثاني عشر
 هو السطح الثالث عشر في السطح الرابع عشر في السطح الخامس عشر
 هو السطح السادس عشر في السطح السابع عشر في السطح الثامن عشر
 هو السطح التاسع عشر في السطح العشرين في السطح الحادي والعشرين
 هو السطح الثاني والعشرين في السطح الثالث والعشرين في السطح الرابع والعشرين
 هو السطح الخامس والعشرين في السطح السادس والعشرين في السطح السابع والعشرين
 هو السطح الثامن والعشرين في السطح التاسع والعشرين في السطح الحادي والثلاثين
 هو السطح الثاني والثلاثين في السطح الثالث والثلاثين في السطح الرابع والثلاثين
 هو السطح الخامس والثلاثين في السطح السادس والثلاثين في السطح السابع والثلاثين
 هو السطح الثامن والثلاثين في السطح التاسع والثلاثين في السطح الحادي والخمسين
 هو السطح الثاني والخمسين في السطح الثالث والخمسين في السطح الرابع والخمسين
 هو السطح الخامس والخمسين في السطح السادس والخمسين في السطح السابع والخمسين
 هو السطح الثامن والخمسين في السطح التاسع والخمسين في السطح الحادي والستين
 هو السطح الثاني والستين في السطح الثالث والستين في السطح الرابع والستين
 هو السطح الخامس والستين في السطح السادس والستين في السطح السابع والستين
 هو السطح الثامن والستين في السطح التاسع والستين في السطح الحادي والسبعين
 هو السطح الثاني والسبعين في السطح الثالث والسبعين في السطح الرابع والسبعين
 هو السطح الخامس والسبعين في السطح السادس والسبعين في السطح السابع والسبعين
 هو السطح الثامن والسبعين في السطح التاسع والسبعين في السطح الحادي والثمانين
 هو السطح الثاني والثمانين في السطح الثالث والثمانين في السطح الرابع والثمانين
 هو السطح الخامس والثمانين في السطح السادس والثمانين في السطح السابع والثمانين
 هو السطح الثامن والثمانين في السطح التاسع والثمانين في السطح الحادي والتسعين
 هو السطح الثاني والتسعين في السطح الثالث والتسعين في السطح الرابع والتسعين
 هو السطح الخامس والتسعين في السطح السادس والتسعين في السطح السابع والتسعين
 هو السطح الثامن والتسعين في السطح التاسع والتسعين في السطح الحادي والثلاثين

ثم يخرج من طبيعة الوجود فيكون كجهد واجب الوجود محتاجا
 المؤثر هذا خلف ونقرر الجواب أن الوجود ليس طبيعة نوعية على الحقيقة
 بل هو متول بالتشكيك على ما تقدم والقول على شيء بالتشكيك لا يتو
 انقضاءه فان الوجود يقتضي بعض جبريانية ابصار المعنى بخلاف سائر المزايا
 والحرارة كذلك فان الحرارة الغريزية تقتضي استعداد الحيق بخلاف سائر
 الحرارة فكذلك الوجود قال وتاثر الماهية من حيث هي في
 الوجود غير معقول أو ليس لما ابطال استدلالهم شرع في ابطال
 الاستراض الوارد على دليله وقد ذكره هنا امرين احدهما انهم قالوا لا يتم
 احوال الماهية حاله التاثير في الوجود والعدم بل جازان يكون الماهية
 من حيث هي مؤثرة في الوجود فلا يلزم التسلسل ولا تاثر المعدوم في
 الوجود والجواب ان الماهية من حيث هي مجردة عن مقتضى صفاتها
 على سبيل العلوية والمعلولية الى الوجود فانه يمتنع ان تؤثر فيه من حيث
 هي لان الوجود لا يكون معلولا لعين الوجود بالضرورة فيلزم المحاذير
 المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وسائر الصفات قال والنقض
 بالعابل ظاهر البطلان اقول هذا جواب عن السؤال الثاني
 ونقرر انهم قالوا ان العلة القابلة للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجود
 فان الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود لا بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على
 او تعدد الوجوه للماهية الواحد والكل محال واذا كان كذلك فلم
 لا يقبل مثله في العلة الفاعلية والجواب ان هذا انما يتم لو قلنا ان
 لوجود عارض للماهية عزم من التوابع للجسم وان للماهية شيئا في الخارج
 دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها ونحن لا نقول كذلك بل كون الماهية

هو وجودها وانما يتجرد عن الوجود في العقل لا يعني انه يكون في العقل
 منفكته عن الوجود لان الحصول في العقل نوع من الوجود بل يعني العقل
 يلحظها منفردة فانصاف الماهية بالوجود امر عقلي اذ ليس للماهية
 وجود منفرد ولعارضها المنسب بالوجود وجود آخر وكجتماع اجتماع
 المقبول والتاثير للماهية اذا كانت يكونها هو وجودها والخاصة
 هذا ان الماهية انما يكون قابلة عند وجودها في العقل فقد قال
 والوجود من المحولات العقلية لا تمتنع استغناء عن المحل وحصوله
 اقول ب الوجود ليس من الامور العينية بل هو من المحولات العقلية
 الصرفة ونقرر ان لو كان ثابتا في الاعميان لم يخجل اما ان يكون نفس الماهية
 الصادق عليها او معانيها والتميزان باطلون اما الاول فلما تقدم
 من ان ذلك على الماهية ومشارك بين المختلفات فلا يكون نفسها واما
 الثاني فاما ان يكون جوهر او عرضا والاول باطل والام يكن منفعة لعين
 والثاني باطل لان كل عرض هو حاصل في المحل وحصوله في المحل نوع من
 الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تأخر عن محله وتقدمه عليه
 هذا خلف قال وهو من المعقولات الثابتة اقول الوجود كما
 في اقسام المعقولات الثانية وليس الوجود ماهية خارجية على ما بينا بل
 هو امر عقلي تعرض للماعيات وهو من المعقولات الثابتة المسندة الى الحقولا
 الاولى وليس في الموجودات شيء هو وجود او شيء بل الموجود اما انسان
 او حجر او غيره فانه يلزم من معقولية ذلك ان يكون موجودا قال وكذلك
 العدم اقول يعني به ان العدم من المعقولات الثانية العارضة للعقول
 الاولى لما قلنا في الوجود اذ ليس في الاعميان ماهية هي عدم مطلق فثبت

بأنه

موجود

ولا يمكن ان يكون
 لصفة خارجة عنه
 في حق تقدم

فان الصفات قد في قايده
 الى الموصوف والكبر
 مستقر في قايده

من عين قالك وجها قالك **أقول** يعني به ان جهات
 الوجود والعدم من الوجوب والإمكان والامتناع الذاتية والشروط
 من العقولات ثمانية ايضا كما تقدم من اها امور اعتبارية لا تحقق لها
 في الخارج وقد سبق البحث فيه قالك **والماهية** **أقول**
 والماهية ايضا من العقولات الثمانية فان الماهية يصدق على الحقيقة
 باعتبار ذاتها من حيث اها موجودة او معقولة وان كان ما يصدق
 عليه الماهية من العقولات الاولى وليس البحث فيه بل في الماهية اعني
 العارض فان كون الانسان ماهية امر زائد على حقيقة الانسان
 قالك **والكلية** **والجزئية** **أقول** ^{للعقولات} هذان ايضا
 الثانيه العارضة للعقولات الاولى فان الماهية من حيث هي ذات
 كانت لا تخلو عنها الا اها مغايرة لها وما يصدقان عليها صدق
 العارض على معروضه فان الانسان لو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية
 والعكس فان الانسان لست من حيث هي كلية ولا جزئية بل انما
 يصدق عليها الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على افراد متوحدته
 او متحققة والجزئية انما يصدق عليها عند اعتبار امور اخر مختصة
 لتلك الحقيقة ببعض الافراد فها من العقولات الثانية قالك **والذاتية**
 والعرضية **أقول** هذان ايضا من العقولات الثانية العارضة
 للعقولات الاولى فانه ليس في الاعيان ذاتية ولا عرضية وليس لها اصل
 في وجود وقد يكون الذاتي شي عرضيا للعين وهما اعتباران عقليان
 فاما ان لماهيات متحققة في انفسها فهي من العقولات الثانية قالك
 والجنسية والفصلية والنوعية **أقول** هذه ايضا امور اعتبارية

عقلية صرفة من العقولات الثانية العارضة للعقولات الاولى فان
 كون الانسان نوعا امر غير حقيقة الانسان مثله امر عارض له مغاير
 لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر **قال** **الجنسية**
والجنسية في تصور العدم قالك **والعقل** ان قيل **الجنسية**
 ويحكم بينهما بالثبات قتن ولا استحالة فيه **أقول** **العقل** يحكم
 بالناقضة بين السلب والاحجاب فلهذا ان يعتبر ما معلا لا التباين
 من قبل السلب والمضافات لا يمكن تصور لما بعد تصور معروضه فكون
 العقل متصور السلب والاحجاب معا ولا استحالة في اجتماعهما **قال**
 دفعة لان التناقض ليس بالقياس الى الذهن بل بالقياس الى ما في
 الامر في تصور صورة ما يحكم عليها بانه ليس لها في الخارج ما يطابقها
 ثم تصور صورة اخرى فيحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها ثم
 يحكم على احدهما بمقابله الاخرى لان حيث اها حاضرة في العقل بل
 من حيث ان احدهما استندت الى الخارج دون الاخرى وقد تصور
 الذهن صورة ما وتصور سببها لانه متميز على ما تقدم ويحكم على تصور
 بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل باعتبار الذي ذكرناه
 قالك **وان تصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم**
العدم ان يمثّل في الذهن وبوجه وهو ثابت باعتبار قيم باعتبار
 ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس ثابت ولا تناقض **أقول** **الذهن**
 يمكنه ان يتصور جميع العقولات وجودية كانت او عدمية ويمكنه ان
 يلحظ عدم جميع الاشياء لانه يتصور العدم المطلق ويمكنه ان يعينه
 الى جميع الماهيات فيمكنه ان يلحظه باعتبار نفسه في تصور عدم الذهن

وارجو ان يفرق بين مرتبة صدق
 الماهية على ما في الذهن وبين
 الجنسية الحقيقية

عنه وكذلك يمكن ان يلحقه نفس العدم بمعنى ان الذهن يمثل
 العدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور دفعها و
 يكون ثابتا باعتبار تصور لان رفع النبوت الشامل للثبوت الخارج
 والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصور اصلا وهو ثابت باعتبار
 تصوره وقيم لطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد ذلك
 فاما نقول الموجودات ثابتة في الذهن او غير ثابتة في الذهن فالجواب
 فقيم للوجود ومحدث له مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع النبوت
 المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس بثابت ولا يكون متنا
 لاختلاف الموضوعين قال ولهذا انقسم الموجود الى ثابت
 في الذهن وغير ثابت فيه وحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية
 لكل المتمايزين ولو فرض له هوية كان حكمها حكم الثابت اقول
 هذا استدلال على ان للذهن ان يتصور عدم جميع الاشياء وبإبانه
 ان انقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيحكم بامتيار احدهما
 عن الآخر ومقابلته له والحكم على الشيء يستدعي تصور وثبوته في الذهن
 فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه فقد تصور ذلك
 سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فان ما ليس بثابت
 في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور وغير ثابت من حيث انه
 سلب لما في الذهن لا يقال امتياز احد الشئين عن الآخر يستدعي
 ان يكون لكل واحد من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر حتى يحكم
 بينهما بالامتيار فلو كان العدم متمازيا عن الوجود لكان له هوية
 متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع

هوية العدم فيما للعدم وقمائه وهذا محال لانا نقول لا تم وجوب
 الهوية لكل من المتمايزين فاما حكم بامتيار الهوية عن الله هوية ليس
 لله هوية سلمنا ثبتت الهوية لكل متمايز لكن هوية العدم مخالفة
 باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبار ما فرض انها لله هوية تكون
 مقابل للهوية وقيمتها ولا امتناع في كون الشيء قسما للشيء و
 قيمته باعتبارين على ما تقدم بحقيقته في باب النبوت قال
 اذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب ان يتطابق في صحته
 والا فانه يكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لا كما يتصور
 الكوارب اقول الاحكام الذهنية قد يوزن بالقياس لما
 الخارج وقد يوزن لا بهذا الاعتبار فاذا حكم الذهن على الاشياء الخارجية
 ما يشاء خارجيه مثلها كقول الانسان حيوان في الخارج وجب ان
 يكون مطابقا لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحا والا كان
 باطلا وان حكم على اشياء خارجيه بما هو معقوله كقولنا الانسان
 ممكن او حكم على الامور الذهنية باحكام ذهنية كقولنا الامكان
 مقابل لله امتناع لم يجب مطابقته لما في الخارج اذ ليس في الخارج
 امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن اذ انقتر
 هذا فنقول الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار
 مطابقته لما في الخارج لما عدم من ان الحكم ليس مأخوذا بالقياس
 الى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لان الذهن قد يتصور
 الكوارب فاما قد تصور كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان
 صدق الحكم باعتبار مطابقته في الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان

صادق لانه صورة ذهنيه مطابقة لهذا الحكم يكون باعتبار مطابقة
لما في نفس الامر وقد كان في بعض اوقات استفاد في منه جهة الله
جريت هذه النكته وثالثة عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام
الذهنيه هو باعتبار مطابقة لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما
البثوث الذهني والخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقار الله
المتراد من نفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذن
مطابق للصورة المنقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب
فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانقاس الصور الكاذبة في
العقل الفعال لانهم استدلووا على ثبوته بالفرق بين النيان والشي
فان الشهور والصور العقلية عن الجوهر العاقل وارتباطها بها
في لفظها والنيان هو ذواتها عنهما معا وهذا ياتي في الصور
المحمولة اما العقلية فان سبب النيان هو ذواتها والاستعداد
برؤا المعيد للعلم في باب التصورات والتصدقات وهما ان الحكماء
قد فرضان في الاحكام الكاذبة فلم يات فيه بيقين وهذا الوجه
من هذا المقام وانما انجز الكلام اليه وهو بحث شريف لا يوجد
الكتب **المسألة الثالثة** منه **الشي** في كيفية حل الوجود والعدم
على الماهيات فاك **ثم** الوجود والعدم قد يجدان وقد
يربط المحولات اقول **الوجود والعدم** قد يجدان على
الماهيات كما نقول لان وجود الانسان معدوم وقد يجحد
رابطة كقولنا الانسان وجد كائنا الانسان بغيره عند الكتابة
فهنا المحول هو الكتاب والوجود والعدم رابطتان احدهما

باعتبار مطابقة لما في نفس الامر

باعتبار مطابقة لما في نفس الامر

بهما

رابط البثوث والوصل والاخرى رابط السلب والاضداد
والحل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتعارهما من وجه آخر
وجهه والاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا اقول
لما ذكر ان الوجود والعدم قد يجحدان وقد يكونان رابطتين
الموضوع والمحول شرع في تحقيق معنى الحل وتحريره انا اذا حلنا
وصفا على موصوف فلنا معنى به ان ذات الموضوع هي المحول
بعضها فان لا يبقى حل ولا وضع الالفاظ المترادفة وهو الجدل
لان قولنا الانسان حيوان حل صادق وليس الانسان والحيوان
مترادفين ولا معنى به ان ذات الموضوع مباينة لذات المحول
فان الشين المتباين كالانسان والفرس تنفع حل احدهما على الآخر
بارتباطه ان المحول والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتعار من
وجه فاما اذا قلنا الضاحك كتاب عنينا به ان الشيء الذي
يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال له الكاتب فوجه الاتحاد
هي الشيء وجهه التعار هي الضحك والكتابة اذا عرفت هذا فاما
ان جهة الاتحاد قد يكون امران غاير الموضوع والمحول كما في هذا
المثال فان الشيء الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان هو
غير الموضوع والمحول وقد يكون احدهما كقولنا الانسان ضاحك
او الضاحك انسان فالكاتب والتعار لا يستدعي فاما احدهما
بالاخر فلا اعتبار بعدم القايم في القايم لو استدعاه اقول
لما ذكر ان المحول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلقا
فصدق التعار لا يستدعي فاما احدهما بالاخر قيام التعار بمحله فاما

نقول له من ان حيوان وليست الحيوانية قائمه بالانسانية ثم لو فرضنا
ان استقام مع الحمل يقتضى قيام احدهما بالآخر لكن لا بد من كون
المحمول قائما بالوصف كون الموضوع في نفسه مأخوذا باعتبار عدم
القائم فانه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا
يستدعي مجرد القيام **قلت** واثبات الوجود للماهية
لا يستدعي وجودها أولا **اقل** ان الحكماء طبقوا على ان
الموصوف بصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وقد اورد على هذا
ان الوجود ثابت للماهية يجب ان يكون الماهية ثابتة اولا حتى
لها ثبوت آخر ويتكفل للجواب ما تقدم فيها تحقيقه اول من
ان الوجود ليس عرضة للماهيات غرض التوارد للحمل بل زيادته
ان ماهية في المقبول لا في الوجود الخارجي **فك** وسببها
لا يقتضي تميزها واثباتها بل فيها الاثبات لغيرها واثباتها في الذهن
وان كان لا ريبا لكنه ليس شرطاً **اقل** سلب الوجود عن
الماهية لا يقتضي ان يكون الماهية متميزة عن غيرها وثابتة في
نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمثوب
غير الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية
لا معنى ان يكون الماهية متحققة وثبت لها النفي لا يقال المثلث
الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت لا نافي قولنا لا يزيد
بذلك انه ملوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه
موجودا في الذهن صفة مغايرة له والملوب عنه هو الموصوف
فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذا الصفة او غيرها وان كان بحيث

يلزمها هذه الصفة او غيرها **فالك** والحمل والوضع **اقل**
الثانية يقال ان بالتثبيك وليست الموصوفية بوثنية ولا تسلسل
اقل الحمل والوضع من الامور العقولية وليس في الخارج حمل
ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة واما صدق
الكاتب على الانسان فهو امر عقلي ولهذا احكمنا بان الحمل والوضع من
المعقولات الثانية ويقال ان بالتثبيك فان استحقاق بعض المعاني
للحمل اولى من البعض الآخر وكذا الوضع واذا قلنا الجسم اسود فقد حكمنا
على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفية انما اعتباري ذهني لا جازم
حقيقي لان الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبان الملازمة
اقبالا لو كانت خارجية لكانت عرضا موصوفا قائما بالحمل فانصافا
محتملا ما يستدعي موصوفية اخرى تنقل الكلام اليها وتبطل
المسئلة التاسعة كذا في انقضاء الوجود الى ما بالذات والى ما **بالعرض**
اقل الوجود اما ان يكون له حصول مستقل في الاعيان او لا
يكون والاول هو الوجود بالذات سواء كان جوهر او عرضا **بالعرض**
وان كان لا يوجد الا بحال لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس
هو بعينه وجود الحمل اذ قد يوجد الحمل بدون العرض ثم يوجد ذلك
العرض فيه كالجسم اذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو **الوجود**
بالعرض كاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق
لها في الاعيان ويقال انها موجودة في الاعيان **بالعرض** **فالك**
واما الوجود في الكتابة والعبارة فجازي **اقل** للثني وجود
في الاعيان ووجود في الادها ان وقد سبق البحث فيها ووجود في العباد

قلت ثم الوجود قد يكون الذات
وقد يكون العرض

ووجود في الكتاب والذهني يدل على ما في العين والعبارة تدل
 على امر الذهني والكتابة يدل على العيان لكن الوجودين ^{الاول}
 حقيقيان والباقيان مجازيان اذ لا يحكم العاقل بان الشيء موجود
 في اللفظ او الكتابة لكن لما دلنا عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود
 فيها **مسألة اربعون** في ان العدم لا يعاد
فأقول والمعدم لا يعاد لا متناع الاشارة اليه فلو صح
 لكم عليه بعبارة العود **أقول** ذهب جماعة من المتكلمين
 الى ان المعدم لا يعاد وذهب آخرون منهم الى انه يمكن ان يعاد
 ولحق الاول واستدل المصنف عليه بوجوه **الاول** ان المعدم
 لا يبقى له هوية ولا يترتب عن عينه فلو صح ان يحكم عليه بحكم ثامن
 الاحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا يفتقر بامتناع الحكم
 عليه بامتناع العود فانه حكم ما والتحقق هناك الحكم يستدعي
 الحضور الذهني لا الوجود الخارجي **فأقول** ولو اعيد تخلل
 المعدم بين الشيء وبينه **أقول** هذا هو الوجه الثاني
 من الوجوه الدالة على امتناع اعادة المعدم وتقرن ان الشيء بعد
 عدمه نفي محض وعدم صرف واعادة انما يكون بوجود عينه الذي
 هو المبدأ بعينه في الحقيقة فيلزم تخلل المعدم بين الشيء وبينه و
 تخلل النفي بين الشيء الواحد غير معقول **فأقول** ولم يفرق
 بينه وبين المبدأ **أقول** هذا هو الوجه الثالث وتقرن
 ان المعدم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبدأ فاما اذا فرضنا
 حوادين احدهما معاد والاخر مبتدا وجد العالم يقع بينهما افتراق في

الماهية ولا الخلد ولا غير ذلك من المميزات فلا ان احدهما كان موجودا
 ثم عدم والاخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لا متناع
 تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليها بافتاها هي حالة العدم
 واذا لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما اولى والاخر بالاعادة **مسألة**
فأقول وصدق المتقابلين عليه دفعه **أقول**
 هذا وجه رابع وهو انه لو اعيد المعدم لصدق المتقابلين على الشيء
 الواحد دفعه واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بان المدة زمنية
 انه لو اعيد لا يندمج مع جميع مستحضات ومن بعض الشخصات لزوم فيلزم
 جواز الاعادة على الزمان فيكون مبتدا معاد او هو كمال انهما متقابلان
 لا يمكن صدقهما على ذات واحدة **فأقول** ويلزم التخلل في الزمان
أقول هذا دليل خامس على امتناع اعادة الزمان وتقرينه
 لو اعيد الزمان لكان وجوده ثانيا معاير الوجود اولا والمعاير ليست
 بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبليه والبعديه لا غير فيكون
 للزمان زمان آخر يوجد فيه مادة ويعيد اخرى وذلك يتلزم التخلل
فأقول والحكم بامتناع العود لا يلزم للماهية **أقول** هذا
 جواب عن استدلال من ذهب الى امكان اعادة المعدم وتقرر الدليل ان
 الشيء بعد العدم ان استحالة وجوده لما هيته اولي من لوازمها وجب امتناع
 مثله الذي هو الوجود المبدأ وان كان الامر غير لازم بل العارض فحينئذ
 ذلك العارض يؤول لامتناع وتقرر الجواب ان الشيء بعد العدم متنع الوجود
 المقيد بمعديه العدم وذلك لامتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد
 الوجود **المسألة السادسة** في فقه الوجود الى الواجب والممكن **فأقول**

وجودها او عرضها او واجبا او ممكنا ثم اذا نظر في وجوبه او امكانه
 او وجوده او جواز هويته او عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار مكانا
 شئ بل كان عرضا في محل هو العقل ومكانه ذاته ووجوده غير
 ماهية فلا مكان من حيث هو مكان لا يوصف بكونه موجودا
 او غير موجود او ممكنا او غير ممكن واذا ووصف شئ بذلك لا يكون
 حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر يعبر عنه العقل فلا مكان له
 فهما اعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان امكان
 ولا يتكسر بل ينقطع عند انقطاع الاستمرار وهكذا حكم جميع الاشياء
 المعنوية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من كواني
 المعنويات **فالك** وحكم الذهن على الممكن بالامكان
 اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقة لما في العقل **فالك**
 قد تقدم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها والامكان اذا اعتبر فيه
 المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لا اعتبار عقلي
 على ما عده **المسئلة الثالثة** **فالك** في ان الحكم بجاجة الممكن
 الى المؤثر ضروري **فالك** والحكم بجاجة الممكن ضروري
 وخفاء اعتدائي خفاء التصور عن قاذج **فالك** كل عاقل اذا
 تصور الممكن ما هو والاحتياج الى المؤثر حكم بنسبة احدهما الى الآخر
 حكما ضروريا لا يحتاج معه الى رجاان وخفاء هذا التصديق
 عند بعض العقلاء لا يقدح في ضروريته لان الخفاء في الحكم يتبدل
 الى خفاء التصور لا الخفاء في نفسه ولهذا اذا مثل للشك في هذه
 القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كقضية الميزان

وانما كما يستحيل ترجيح احدي الكفتين على الاخرى بغير مرجح كذلك الممكن
 المتساوي الطرفين حكم باحتياجه الى المؤثر **فالك** والمؤثر
 اعتبار عقلي **فالك** هذا جواب عن سؤال اورايجين
 الغالطين على احتياج الممكن الى المؤثر ومكرر السؤال ان الممكن لو اوج
 الى مؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر ان كانت وصفات مؤثريا
 في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجعل والاهلية قبل
 الذهن ويستحيل قيام صفة الشئ بعينه وان كانت بمطابقة
 الخارج او كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والاثر لانهما نسبة
 بينهما لزم الشك وهو محال وتقدر تسليمه فهو غير معقول
 لان الشك انما يعقل لو فرضنا امورا متساوية الى غير النهاية وذلك
 يستدعي كون كل واحد منها متلوا بصاحبه وانما يكون متلوا
 بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان اثر المتلوه
 في انما يتوسط بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف وليست مؤثرية عند
 لاهة نفقير الله مؤثرية المحمولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم
 ونفيع عدم ثبوت فاما المؤثرية مؤثرية ومكرر الجواب ان المؤثرية امر اضافي
 ثبت في العقل عند عقل صدور الاثر عن المؤثر فان عقل ذلك يقتضي
 ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم مطابقة
 للخارج لا يقتضي كونه جهلا لان الجعل يلزم لو حكم بثبوته في الخارج و
 هو لم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قتل الذهن وصفة الشئ
 يستحيل قيامها بعينه فجاوبه ان كون الشئ بحيث لو عقله عاقل حصل
 في عقله اصنافه لذلك الشئ بعينه هو الحاصل قبل الاذهان الذي

يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قبل وجود العقل قال
 والثور يوزن في امره لا محض هو موجود ولا محض هو معدوم
 اقول هذا جواب عن سوال آخر لهم وهو ان
 ان المؤثر اما ان يؤثر في الازوال وجوده او حال عدمه والفتان
 باطلان فالثاني باطل اما بطلان الاول فلا مستلزم تحصيل الحاصل
 واما بطلان الثاني فلهذا حال عدم الاثر فلا تأثير لان التأثير ان
 كان غير حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا اثر فلا تأثير وان كان غير
 فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو الجواب ان نقول ان امره
 بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في
 زمان وجود الاثر لان العلة مع المعلول يكون هذه الصفة وان
 اردت به مقارنة المؤثر للذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر
 فيه لا محض هو موجود ولا محض هو معدوم قال وتأثير
 في الماهية ولحقه وجوب لاحق اقول هذا جواب عن استدلال
 ثالث لهم ونقر ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في
 انقسام الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالثاني باطل اما
 الاول فلهذا كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لان جبروت
 الماهية غير ماضية محال ان موضوع القضية يجب ان يحتمل حال
 ثبوت محمولها ولا يتحقق للماهية حال الحكم عليها بالعدم واما الثالث
 فلهذا بغير ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال
 واما شل فلهذا الوصفية ليست بوقعية واما لزوم الشك فلهذا
 انما يمكن ان يؤثر في ماهيتها او في وجودها او في انقسامها

في الماهية

بوجودها ويعود المحال وهو الجواب ان المؤثر في الماهية وعند ذلك
 يجب تحققها وجوبا لاحقا بسبب الفرض مرتباً على الفرض ومع ذلك
 يمنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون ايجاد الماهية موجوداً قبل
 ماهية فيمكن ان يوجد المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك سابقاً
 على وجوده والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكره المنطقي والغلط هنا
 متأخر قبل استر ان لفظ الوجوب دلالة على المعنيين بالشركة
 وقول عدمت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست
 لحصول في زمان بعد ويكون حمله غير حاصل على المقصود منه لا على
 الخارج لان الوضع والحد من شأنه لمعقولات على ما ذكرنا في الخارج
 وكذلك البحث في حصول الوجود من وجوده ومن جعل تأثير المؤثر في جعل
 الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق
 ذلك بوصفية الماهية بالوجود لان ذلك امر اضافي يحصل بعد
 اضافتها والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يكره
 ذلك ما ذكر في المحال قال وعدم لكن يستدل
 عدم علته على ما ذكرنا اقول هذا جواب عن سوال آخر ونقر ان
 يمكن لو افقر في طرف الوجود الى المؤثر لا فقر في طرف العلم ولها
 بالنسبة اليه والتالي باطل لان المؤثر لا يذله من اثره لعدم بعض
 فيتحيل استاده الى المؤثر وادته نفي محض فلا تعذر فيه ولا امية
 ونقر للجواب ان عدم الممكن المتساوي ليس نفياً محضاً بل هو عدم
 ممكن وتساوي طرف وجوده وعدمه انما يكون في العقل والمرتجى لطرف
 الوجود يكون موجوداً في الخارج واما في عدمه فلهذا يكون الاعتناء

يؤثر

الوجوب

ذلك

نفى

اسئلة ليس في محض وهو كفي في الترجيح العقلي ولا مستبان عن علل العلول
 في العقل يجوز ان يقال هذا لعدم ذلك لعدم في العقل **المسألة**
البرهانية **البرهانية** في ان الممكن الباقية محتاج الى المؤثر **فالك** ولكن
 الباقية مقتر الى المؤثر لوجود علته **او ك** ذهب جمهور العلماء
 والمتأخرون المتكئين الى ان الممكن الباقية محتاج الى المؤثر وبالجملة
 فان كل من قال بان الامكان علة مأمنة في احتياج الاثر الى المؤثر
 حكم بان الممكن الباقية مقتر الى المؤثر والدليل عليه ان علته الحاصلة
 انما هي الامكان وهو لازم للماهية ضرورة في الضرور في ابدان محتاجة
 الى المؤثر لان وجود العلة يستلزم وجود العلول **فالك** والمؤثر
 بعد البقاء بعد الاحداث **او ك** لما حكم باحتياج الممكن الباقية
 الى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وان الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء
 وذلك لان الشبهة دخلت على القائلين باستثناء الباقية عن المؤثر
 ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه امتا ان يؤثر في الوجود الذي كان
 وهو محال لان تحصيل الحاصل محال وفي امر جديد فيكون المؤثر مؤثرا في
 لانه الباقية والتحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر
 تأثيرا ولا يشمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء
 وتحصيل الحاصل انما لزمنه وللحق ان المؤثر بعد البقاء بعد الاحداث
 واما في بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه عين الاحداث فهو مؤثر
 في امر جديد صار به باقيا لانه الذي كان باقيا **فالك** ولهذا
 جاز استناد القديم الى المؤثر الموجوب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار
فالك هذه نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقية اذا ثبت انه

محتاج الى المؤثر ثبت جواز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجوب
 اما استناده الى المختار فغير ممكن لان المختار هو الذي يفعل بواسطة
 العصد والاختيار والقصد انما يتوجه في التحصيل لا في العدم
 لان العصد الى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم مجزئ فهو حادث
المسألة الخامسة **البرهانية** في تقديم ثان **فالك** ولا يقدّر
 سوى الله لما يأتي **او ك** قد خالف في هذا جماعة كثير من
 الفلاسفة فظاهر لقولهم يقدم العالم اما المسلمون فلا شأنا من استناده
 تعالى وصفاته في الازل كالقدرة والعلم والحيث والوجود والبقاء **فالك**
 من الصفات على ما يأتي وابوها ثم اثبت احوالها فانه على القادر
 واعماله والحيثية والوجودية بحالة حامة هي المهيمنة اما الخواص
 فقد اثبتوا خمسة من القدماء اشان حيان فاعلم ان **فالك** الباقية
 والنفس وواحد مغفل غرحي وهو الهيولا واشان لاحتين ولا فاعلم
 ولا مستعمل من هما الذهر والحلاء اما قدمه تعالى فظاهر واما في
 والهيولا فلاستحالة تركيبها من الماداة وكل حادث مركب واما الزمان
 فلهستحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه واما الحلاء فرفعة غير
 معقول واختار ابن زكريا الرازي الطبيب هذا المذهب وصنف
 كتاب موسوما بالقول في القدماء المحجة وكل هذه المذاهب باطلة
 كل ما سوى الله ممكن وكل ممكن حادث وسياتي تقررها **المسألة السادسة**
 في عدم وجود الماداة والمدة للحادث **فالك** ولا يفتقر الحادث
 الى الماداة والمدة واللازم التسلسل **او ك** ذهب الفلاسفة
 الى ان كل حادث مسبوق بماداة ومدة لان كل حادث ممكن فامكانه في

هـ

وهو عرض لا يذله من محل وليس المعدوم لاستقانه فهو شئ هو الما
ولان كل حادث يبقه عدمه سبقا لا يجامعه المتأخر فالسبق
بالزمان يستدعي ثبوت وجوده الدليلون باطلون لانه يلزم
منها التسلسل لان المادة ممكنة فمحل امكانها مغاير لها فيكون
ما مادة اخرى على ان اقدمت على ان الامكان مدعى لانه لو كان
ثبوتها لكان ممكنا فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان فقد
اجزاء بعضها على البعض هذا النوع من التقدم فكون للزمان زمان
هذا خلف اجابوا عن الاول بان الامكان لفظ مشترك بين ما يقابل
الاستماع وهو وصفه عقليه يوصف لها كل ما عدا الواجب والمتع من
متصورات ولا يلزم من انصاف الماهية لها كونه مادية والثاني
لا استعداد وهو موجود معدود في نوع من انواع جنس الكيف واذ كان
موجود او عرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لامحاله قبل الخروج
الى محل وهو المادة وعن الثاني ان العقلية والعبدية تلحقان الزمان
لذاته فلا ينفصلان زمان آخر قلنا اما قول فباطل لان ذلك العرض
حادث فيوقف على استعداد له فيعود البحث في التسلسل واما
الثاني فكل ذلك لان اجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على البعض
لذاها وتناحر كذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة فكان
الزمان مركبا من الالات وهو عندكم باطلا **المسألة السابعة** **الواجب**
في ان القدم لا يجوز عليه العدم قال **ابن** والقدم لا يجوز عليه
العدم لوجوبه بالذات ولا استناد اليه **اوكس** القدم ان كان
مما جاز عليه العدم لعدم العالم وان كان العدم لا يسمي قدما وان

ان العدم لا يجوز عليه
القدم لوجوبه بالذات

كان وجود استحالة عدمه لانه اما ان يكون واجب الوجود فيسجل
عدمه او ممكن الوجود فتوش لا يجوز ان يكون مختارا لا بين كل اثر
لمختار حادث فكون موجبا فان كان واجبا استحالة عدمه معلوله
وان كان ممكنا تسلسل **المسألة الثامنة** **الواجب** ولو احقها
وهي مشتقة عما هو وهو ما به يحجب عن السؤال بما هو مطلقا بالان
المتعقل والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثوان
المعقولات **اوكس** في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة
نحن نذكرها في مسائل **المسألة الاولى** في الماهية والحقيقة والذات
اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عما هو وهو ما به يحجب عن السؤال
بما هو فانك اذا قلت ما هو الانسان فقد سالت عن حقيقة وماهية فاما
قلت حيوان باطون كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذا اللفظ
اعني الماهية انما يطلق في الغالب من الاستعمال على الامر المعقول واذا
لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة و
الذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فالحقيقة
الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتا وحقيقة و
عن عوارضها **قال** وحقيقة كل شئ مغاير لما يعرض لها من الالات
والا لما صدق على ما ياتيها **اوكس** كل شئ فان له حقيقة هو
بما هو فلا انسانية من حيث هي انسانية ماهية وهي مغاير لجميع ما
لها من الاعتبارات فان الانسانية من حيث هي انسانية لا يدخل فيها
الوجود والعدم ولا الوحدة والكثر ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك
من الاعتبارات الا حقيقة لها لان الواحدة مثله لو دخلت في مفهوم الانسانية

فاستحال عدم

لم يصدق انسانيته على ما ساقى الواحدة لكنها يصدق عليه لصدق
 على الكثرة وكذلك القول في الكثرة وكذا الوجود والعدم والكلية
 والجزئية وغيرها فهي اذن مغايرة لهذا الاعتبار قابل له قابل
 المادة للصور المختلفة والاعراض المتضادة **فالك** ويكون
 الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده **اول** اذا اخذت
 الماهية مع قيد الوحدة مثلا صارت واحدة واذا اخذت مع
 قيدا لكثرة صارت كثر فالواحدية امر مضموم اليها مغاير لها يصير
 بها الماهية واحدة يقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الآخر
 فان الانسان الواحد مقابل الانسان الكثير باعتبار العارضين لا
 باعتبار الماهية نفسها **فالك** وهي حيث هي ليست لها
 ولو قيل بطرفه النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الجئية لا بعد
اول الانسانية مرجح هي هي ليست لها الانسانية وجميع ما يترتب
 لها من الاعتبارات مغاير لها كالواحدة والكثرة على ما تقدم اذ لو كانت
 هذا فاذا استلنا عن الانسان بطرفه النقيض ففيل مثلا هل الانسان
 الف ام ليس كان الجواب دائما بالسلب على ان يكون قبل مرجح
 لا بعد من حيث فنقول الانسان ليس من حيث هو انسان الف او لا
 نقول الانسان مرجح هو انسان ليس هو الفاد لو قيل الانسانية
 التي في زيد لا تغاير التي في عمرو من حيث هي انسانية لم يلزم منه ان
 نقول فاذا ان تلك هي واحدة بالعدد لان قولنا من حيث هي انسانية
 اسقط جميع الاعتبارات وقيد الوحدة زائد يجب حذفه **المسألة**
 في انقسام الكل **فالك** وقد يوجد الماهية محذوفات عنها

ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء كان ذاتا او لا يكون مقولا على
 ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الازمان
اول الماهية كالحيوان مثلا قد يوجد محذوفات عنها جميع
 ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء كان ذلك الشيء ذاتا على تلك
 الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط
 لا شيء وهذا لا يوجد الا في الازمان في الخارج لان كل موجود في تلك
 شخص فليس يتجزأ عن الاعتبارات **فالك** وقد توجد لا بشرط
 شيء وهو كل طبيعي موجود في الخارج هو جز من الاشخاص وصادق على المجموع
 الحاصل منه وما يضاف اليه **اول** هذا اعتبار اخر للماهية
 معقول وهو ان يوجد الماهية من حيث هي لا باعتبار التجرد ولا
 باعتبار عدمه كما نأخذ الحيوان من حيث هو ولا باعتبار تجرده عن المكان
 بل مع تجوز ان يقاربه عينه فما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان
 لا بشرط شيء وهو الكل الطبيعي لانه نفس طبائع الاشياء وحقايقها
 وهذا الكل موجود في الخارج فان الحيوان المقيّد موجود في الخارج و
 كل موجود في الخارج فان اجزاءه موجودة في الخارج فلهيوان من حيث
 هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من
 الاشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد
 الخصوصية المضاف اليه **فالك** والكلية العارضة للماهية
 يقال لها كل منطقي والمركب عقلي وما ذهنيان فلهذا اعتبارات
 ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقول **اول** هذه **ثاني**
 آخران للكلية احدهما الكلية العارضة لها وهو الكل المنطقي **ثاني**

حيث عند الثاني العقلي وهو المركب من الماهية ومركبة العارضة
 لها فان هذا اعتبار اخر مغاير للاولين هذان الكليان عقليان
 لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلهما لا يتحقق الا عارضا للغير
 اذا الكلية من ثواني المعقولات ليست متصلة في الوجود اذ ليس في
 الخارج شيء هو كلي مجرد فالكليه اذن عارضه لغيرها وكل معرض للكلي
 من حيث هو معرض له فهو ذهني ان كل موجود في الخارج شخصي و
 كل شخصي فليس بكلي فلكي ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا فلهما اعتبارا
 ثلثه في كل معقول معنى تحصيلها احدها الكلي الصغي وهو نفس
 الماهية والثاني الكلي المنطقي وهو العارض لها والثالث العقلي
 وهو المركب منهما **المسألة الثالثة** في افتقار الماهية الى البسيط و
 المركب **فأجاب** والماهية منها بسيط وهي بالاجزاء له منها
 مركب وهي بالجزء وها موجود ان ضرورة **أول** الماهية اما
 ان يكون لها جزئ تقوم منه ومن غيره واما ان لا يكون كذلك ولو
 هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق والثاني هو
 كالجوهر الذي لاجزائه وهذان القيمان موجودان بالضرورة فاما
 نعم قطعا وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من
 للقياس المركبة ووجود المركب يستلزم وجود اجزائه فالبسيط
 بالضرورة **فأجاب** ووصفاها باعتبار اتيان متساويان
 وقد يتضايفان فيتعانكان في العموم والخصوص مع اعتبارهما با
أول يعني ان وصف البساطة والتركيب اعتبارا من عقليان
 عارضتان لغيرها من الماهيات اذ لا موجود هو بسيط او مركب محض فالبسيط

والتركيب لا يعقلان الا عارضتان فها من ثواني المعقولات ولو كان
 موجودين لزم التسلسل اذ عرفت هذا فانما سنا في ان اذ لا يعد
 على شيء انه بسيط ومركب والزم اجتماع المقضين فيه وهو محال وقد
 يتضايفان اعني يؤخذ البسيط ببسطا بالنسبة الى مركب مخصوص
 فيكون ببساطته باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب لانه لاجزائه هو
 المركب المخصوص ويكون المركب مركبا باعتبار القياس اليه فيتحقق لهما
 بينهما وهذا كالحويان فانه بسيط بالنسبة الى الانسان على معنى انه
 جزء منه فيكون ابسط منه واذا اخذنا باعتبار التضاييف تعا
 مع اعتبارها الاول اعني للقياس في عموما وخصوصا وذلك لاهما
 بمعنى الحقيقي متساويان لا البسيط لا يصدق عليه انه مركب بل
 المعنى واذا اخذنا بالمعنى الاضافي جوزنا ان يكون البسيط مركبا لان
 ببساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءا من غيره واذا جاز
 كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان اهم من بسيط بالمعنى الاول فيكون
 المركب بهذا المعنى اخص منه بالمعنى الاول فذاتعا كما اعني البسيط
 والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار **فأجاب** وكما
 يتحقق الحاجة في المركب فكذلك في البسيط **أول** الحاجة من
 للبسيط والمركب معا فان واحدهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق فانه
 محتاج الى السبب فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما وقد منع بعض
 الناس احتياج البسيط الى المؤثر لان الكاكلة الحاجة هي الامكان وهو
 امر نسبي انما يعرض للنسب فلم يتحقق لا ثبوتية لم يتحقق الحاجة ولا
 اثبتية في البسيط فله احتياج له والجواب ان الامكان امر عقلي

هذا الاعتبار يستلزم
 الحيوان ابسط من
 الانسان فانه يكون
 ابسط من الانسان

يمكن تصور المركب
 كونه بسيطاً
 كونه مركباً
 كونه بسيطاً
 كونه مركباً

هو الجزء المادي كالموجود في الجسم ولا يمكن شمول الحاجة بان يكون
 الجزء المادي محتاجا الى الجزء الصوري والصوري محتاجا الى المادي اذا
 اخذت الحاجة باعتبار واحد لانه يلزم الدور المحال وقد قيل الحاجة
 للجزئين معا لا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها الى الصوري
 المحتاجة في تخصها الى المادة فالك وهي قد يتميز في الخارج
 وقد يتميز في الذهن اولا اجزاء الماهية لا بد وان تكون
 متمايزة ثم التمايز قد يكون خارجيا كما مبين الفس والبدن الذي هما
 جزء الانسان وقد يكون ذهنا كما مبين جنس السواد عن فضله فانه لو كان
 خارجيا لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما محسوسا او لا والاول باطل
 لانه ان مالم السواد استحالة جعله مقوما لعدم الاولوية ولزوم
 كون الشيء مقوما لنفسه وان خالفه فاذا انضاف الفضل الى الجنس فاما
 لا يحدث هيئة اخرى فكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية
 المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خفي او يحدث هيئة اخرى فلهو
 الاحتمال محسوس واحد بل محسوس هذا خفي والثاني باطل لانه ان لم
 يحصل عند الاجتماع هيئة اخرى كان السواد غير محسوس وان حدث
 كان الحادث هو السواد وهو معلول للجزئين وخارج عنهما فيكون التركيب
 في قابل السواد او فاعله لانه هذا خفي فالك واذا اعتبر في
 العموم ومضايقة قد تبين وقد تدخل اولا هذه القصة
 باعتبار عرض العموم اعني الصنوص للامور فاذا اعتبرنا عرضها لا باعتبار
 حدث هذه القصة وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم
 من البعض فتستفي المتداخلة او لا يكون فتستفي المتبانية والمتداخلة قد يكون

ويعتبر

العام عاما مطلقا اما مقوما بالخاص وموصوفا بالخاص كالجنس وبينما يفضل
 او صفه له كالوجود المقول على المقولات العشر او مقوما بالخاص
 كالنوع الاخير للقول لخواصه المطلقة وقد يكون مضافا كالحوان الاض
 والمتبانية ما يتركب عن الشيء واحدي علته او معلولاته او غيرها
 اما بعضها غدي كالاولا وكلها وجودية حقيقة متباينة كالأجزاء
 في العدد او مختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة والحلة
 في العدالة او محسوسة كاللون والشكل في الخفة والسواد والياض في
 البتقة او بعضها اصنافي كالسير المعبر في تحققة نوع لينة او كلها
 كذلك كالأقرب والابعد هذه اصناف التركيبات فالك وقد
 تؤخذ مواد وقد تؤخذ محسولة اولا اجزاء الماهية قد تظهر
 اليها باعتبار كونها فيكون اجزاء حقيقة ولا يخل على التركيب حمل هو هو
 كون الكل هو الجزء وقد ينظر اليها باعتبار كونها محسولة صادقة على التركيب
 مثلا الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد
 يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بشرط الاشياء على
 ما تقدم تحققة فيتحيل حمل على المجموع التركيب منه ومعبر واذا
 اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيد كان محسولا فالك
 فيعرض لها الجنسية والفضلية اولا اذا اعتبرنا حمل الجزء على
 الماهية حصل الجنسية والفضلية لا بالجنس هو الجزء المشترك والفضل
 هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعيا فاذا اخذنا الجزء محسولا
 الجنسية اعني مقولية ذلك الجزء على كثيرين او الفضلية اعني تميزه للجنسية

فان السواد كونه اقرب من غيره
 صوابه ان السواد اقرب من غيره
 فانه اقرب من غيره

مواد

وقد

فجزء الماهية اما جنس او فصل والجنس هو الكلي المقول على كثير مختلفين
 بالمخاطبة في جواب ما هو الفصل هو المقول على الشيء في جواب اتي شيء
 هو في جوهره قال ^٢ وجعله ما واحدا ^٣ اقول
 يعني به جعل الجنس والفصل ولم يكونا مذكورين صريحا بل انما ذكر
 لكونهما في حكم المصريح بهما وانما كان جملة ما واحدا لان الفاعل
 لم يفعل شيئا مطلقا ثم عتبه ما بنظام الفصل اليه فان المطلق لا يوجد
 بل جعل الحيوان بعينه هو جعل الناطق واعتبر هذا في النوعية فالها
 لو كان لها وجود مستقل في هبة اما في التواد فيوجد التواد لاها
 هذا خلف او في محله فالنواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا
 خلف فبعله لونا هو بعينه جملة مواد ^٢ اقول والجنس منها
 كالمادة وهو معلول والآخر صورة هو علة ^٢ اقول الجنس
 اذا نسب مع فصله الى المادة والضوء وجعل الجنس اشبه بالمادة
 الفصل والفصل اشبه بالصورة منه وهذا الجنس هو المعلول والفصل
 هو العلة وذلك لان للفصل نسبة الى الجنس المطلق وهي نسبة النقص
 والى النوع اعني الجنس المضيد بالفصل وهي تقوم والى حصة النوع
 من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لان الشئ ابا على ادعى ان الفصل
 علة لحصة النوع من الجنس لانه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض النوع
 الى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب
 وان كان هو الفصل كان الجنس مائيا للفصل فيقدم وجود الفصل
 ابنا وجعل الجنس لانه علة ولا يكون الجنس اعم من هذا خلف ^٢ قال

وما لا جنس له فله فصل له اقول الفصل هو الجزء المميز للشي
 عما يشترك في الجنس على ما تقدم فاذا لم يكن للشي جنس لم يكن له فصل هذا
 هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان الفصل هو
 الميزة في الوجود وجوزوا تركيب الشيء من امرين متباينين كالجنس العالي
 والفصل الاجزوي وكل من الامرين ليس جنسا فيكون فصله متميزا عن
 عما يشترك في الوجود وهذا خطأ لان الاشياء المختلفة لا يفتقر في
 تمايزها عما يشتركها في الوجود وغيره من العوارض الى امر مغاير لذاها
 فان كل واحد من الجزئين المتباينين كما يمتاز بنفسه عما يشترك في
 الوجود كذلك المركب منهما ولو افترق كل مركب في الوجود او في غيره
 من الاعراض للفصل لزم التمثل ولو جعل كل منهما فصلا لزم
 ولم يكن المركب فصله لكل منهما لزم الترحيح من غير ترجح لتساوي نسبته
 ونسبتهما الى الوجود ^٢ قال وكل فصل تام فهو واحد
اقول الفصل منه ما هو تام وهو كل الجزء المميز منه غير تام
 وهو المميز الذاتي مطلقا والاول لا يكون الا واحدا لانه لو تعدد لزم
 امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغنى عن الاخر في التميز فله يكون
 فصلا ولان الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلة على المعلول الواحد
 وهو محال اما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون متعدد ^٢ اقول
 ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لما هية واحد اقول
 الجنس للماهية قد يكون واحدا كالجم الذي له جنس واحد هو الجوهر
 وقد يكون كثيرا كالحوان الذي له اجناس كثيرة لكن هذه الكثرة يمكن
 ان تكون في مرتبة واحد بل يجب ان يكون مرتبة في العموم وخصوص

ما يشترك في الوجود
 ما لا يشترك في الوجود
 ما يشترك في النوع
 ما لا يشترك في النوع
 ما يشترك في الجنس
 ما لا يشترك في الجنس

فنه يمكن وجود جنين في رتبة واحدة لنوع واحد لان فصلها
 ان كان واحدا كان جعل للجنين جعله واحدا وهو محال وان
 لم يكن النوع نوعا واحدا بل نوعين هذا صنف ثالث ولا تركيب
 عقلي لا منهما اولاً التركيب قد يكون خارجا كتركيب
 العشرة من احدى التركيب العقلي لا يكون الا من الجنس والفضل
 لان الجزء اما ان يكون مختصا بالتركيب او مشتركا والاول هو الفصل الثامن
 والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءا منه والاول هو الجنس والثاني
 اما ان يكون مابا له او اعم منه والاول يلزم منه كونه فضلا للجنس
 فيكون فضله مطلق وهو المطلوب والثاني اما ان يكون تمام المشترك
 من تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك او لا يكون والاول
 جنس والثاني فضل جنس والالزم التمثل وهو محال فقد ثبت ان
 كل جنس محمول اما ان يكون جنسا او فضلا وهو المطلوب ثالثا
 وحسب تناهيهما اولاً الجنس والفضل قد يرتبان في
 العنوم والخصوم كالجواند والجمية وقد لا يرتبان والترتبة
 تناهيهما في الطرفين لانه لو استتاهي الاجناس لم يتناه الفصول التي
 هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لانهاية لها وهو محال
 ثالثا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسها اولاً
 يعني ان مراد اجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع بقية الجنسية ومنها ما هو
 منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية وهذا الثلث ايضا قد يحصل
 في الفصل وذلك كما ان جنسها اعني جنس الجنس وفضل الفصل وهو
 مرصع هو كل قد انتم الى هذا الثلث كذلك حدان اعني الجنس والفضل

عقليا وقد يكون

بسم الله الرحمن الرحيم
 في بيان ترتيب
 جنسها وفضلها
 في الفصل

هذا هو المطلوب
 في بيان ترتيب
 جنسها وفضلها
 في الفصل

فيقتان اليها قال ثانياً ومنها عوال وسواها وموت
 اولاً الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر
 كالجور ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلاً وهو الجنس الاخير الذي
 لا جنس تحته كالحوان فيكون متوسطاً وهو الذي فوقه جنس وتحت جنس
 كالجسم والفضل ايضا قد يكون عالياً وهو فضل الجنس العالي وقد يكون
 سافلاً وهو فضل النوع السافل وقد يكون متوسطاً وهو فضل الجنس السافل
 والمتوسط قال ثانياً وفي الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس
 له وليس تحته جنس وما اضافيان وقد يجتمعان مع التعاقب اولاً
 مراد من الجنس المفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ونذكر في مثال
 العقل بشرط ان لا يكون للجور جنسا وان يكون صدقة على افراد هذا
 الجنس على انواعه اذا عرفت هذا فالجنس والفضل اضافيان وكذا اضافة
 المقولات للجنس اعني النوع وللخاصة والعرض فان للجنس ليس جنسا
 لكل شيء بل للنوع وكذا الفصل سائرهما وقد يجتمع الفصل والجنس في
 شيء واحد مع تقابلها لان الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالأفراد
 الذي هو جنس للشيء والبصر وباق الحوان وفضل الحيوان بل قد يجتمع
 في شيء واحد لا بامتناع واحد تقابلها فان للجنس شيء يتخذ ان
 يكون فضله لذلك الشيء او نوعه او خاصته او عرضا بالقياس اليه
 قال ثانياً ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل اولاً لان
 فضله لا يحتاجه الى ما يعضده عن عينه فالوجه الذي به اصحاب النوع
 اليه هو عينه محتاج الى آخر فليس للجنس حسب الفصل بل عرضا عاما
 بالنسبة اليه وانما هو جنس باعتبار النوع قال ثانياً واذا نسبنا

ان نأخذ الجنس بنسبة الى الفصل يكون
 الجنس جنسا كالجور جنس النوع ولا يلزم

انه يمكن وجود جنين في رتبة واحدة لنوع واحد لان فصلها
 ان كان واحدا كان جعل للجنين جملة واحدا وهو محال وتبين
 لم يكن النوع نوعا واحدا بل نوعين هذا خلف قال ^٢ ولا تركيب
 عقلي لاسمها ^١ اول ^٢ التركيب قد يكون خارجيا كتركيب
 العشرة من الاحاد والتركيب العقلي لا يكون الا من الجنين والفصل
 لان الجزء اما ان يكون مختصا بالركب او مشتركا والاول هو الفصل ^٣
 والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءا منه والاول هو الجنس والثاني
 اما ان يكون مابا له او اعم منه والاول يلزم منه كونه فضلا للجنين
 فيكون فضلا مطلقا وهو المطلوب والثاني اما ان يكون تمام المشترك
 من تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك او لا يكون والاول
 جنس والثاني فضل جنس والالزام التمثل وهو محال فقد ثبت ان
 كل جزء محمول اما ان يكون جنسا او فضلا وهو المطلوب قال ^٤
 وحب تنابهما ^١ اول ^٢ الجنس والفضل قد يرتبان في
 العموم والمخصوص كالجوانته والجمية وقد لا يرتبان والترتبة
 تنابهما في الطرفين لانه لو استتاهي الاجناس لم يتناه الفصول ^٣
 هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لانهاية لها وهو محال
 قال ^٤ وقد يكون منها عقلي وطبيعي ومنطقي كجينا ^١ ^٢
 يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قد الجنية ومنها ما هو
 منطقي وهي الجنية العارضة للحيوانية وهذا الثلث ايضا قد يحصل
 في الفصل وذلك كما ان جنسها اعني جنس الجنين وحب الفصل وهو ^٣
 مرصص هو كل قد انقسم الى هذين الثلثين كذا في حدان اعني الجنس والفضل

عقليا وقد يكون

هو ما هو عقلي وهو الحيوانية
 هو ما هو منطقي وهو الجنية
 هو ما هو طبيعي وهو الفصل

معاني

فيفان اليها قال ^٢ ومنها عوال وسوافل وموتيات
 اول ^١ الجنس قد يكون عاليا وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر
 كالجور ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو الجنس لا جنس الذي
 لا جنس تحته كالجوان وقد يكون متوسطا وهو الذي فوقه جنس وتحت جنس
 كالجسم والفضل ايضا قد يكون عاليا وهو فضل الجنس العالي وقد يكون
 سافلا وهو فضل النوع السافل وقد يكون متوسطا وهو فضل الجنس السافل
 والمتوسط قال ^٢ وفي الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس
 له وليس تحته جنس وما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل ^٣ اول ^٤
 من اقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ونذكر في مثاله
 العقل بشرط ان لا يكون للجور جنسا وان يكون صفة على ازيد من
 الجنس على الزاوية اذا عرفت هذا فالجنس والفضل اضافيان وكذا باقية
 المقولات للجنس اعني النوع والخاصة والعرض فان للجنس ليس جنسا
 لكل شيء بل النوع وكذا الفضل وسائرهما وقد يجمع الفضل والجنس في
 شيء واحد مع تقابلها لان الجنس مشترك والفضل خاص وذلك كالادراك
 الذي هو جنس للسمع والبصر وباقي الحواس وفضل الحيوان بل قد يجمع
 في شيء واحد لا باعتبار واحد تقابلها فان للجنس شيء مستجد ان
 يكون فضلا لذلك الشيء او نوعا له او خاصة او عرضا بالقياس اليه
 قال ^٢ ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفضل ^٣ لا يمكن ان تؤخذ الجنس بالنسبة الى الفضل فيكون
 فضلا لاجتياحه الى ما يعضده عن عين فالوجه الذي به احتياج النوع
 اليه هو عينه محتاج الى آخر فليس للجنس جنس الفضل بل عرضا عاما
 بالنسبة اليه وانما هو جنس باعتبار النوع قال ^٤ واذا نسبنا

ان تؤخذ الجنس بالنسبة الى الفضل فيكون
 للجنس جنسا كما هو جنس النوع ولا يمكن

اي ما يضاف اليه كان الجنس اعم والفضل مساويا اقول كـ
 اذا استنبأ الجنس والفضل الى ما يضاف اليه اعني النوع كان الجنس
 اعم من المضاف اليه اعني النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقائق
 في الجنس دون النوع واما الفضل فانه يكون مساويا للنوع الذي
 يضاف الفضل اليه بانه فضل وله يجوز ان يكون اعم من النوع في حاله
 استفادة التميز من اعم **مسألة خاصة** في التشخيص للاشياء الاعتبارية
 فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشترك لعين من الشخصيات
 فيه ولا يتبدل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار اقول كـ
 التشخيص من تواتر العقولات ومن الامور الاعتبارية لا من العينية
 والالزام المتكامل ثم اذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي كان مشترك
 لعين من الشخصيات في التشخيص ولا يتبدل ذلك بل ينقطع بانقطاع
 الاعتبار وهذا كما تجواب عن سوال معذور وهو ان التشخيص ليس
 من الامور العينية والالزام المتكامل لان افراد الشخصيات قد
 اشتركت في مطلق التشخيص فيحتاج الى مختص آخر معاير لما به وقع التشخيص
 ولا يجوز ان يكون عدليا لافادة الاستيلاء ولانه يلزم ان يكون الماهية
 المتشخصة عدمية لعدم احد جزئيهما والجواب انه امر اعتباري
 عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار **قالت** اما ما به التشخيص قد
 يكون نفس الماهية فلا يكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض
 الخاصة للحالة فيها اقول كـ لما حقق ان التشخيص من الامور
 الاعتبارية لا عينيه شرع في البحث عن غلة التشخيص واعلم انه قد يكون
 نفس الماهية المتشخصة وقد يكون غيرها اما الاول فلا يمكن ان تكثر

نوعه في الخارج فله يوجد منه البتة الشخص واحدا لان ماهية
 لذلك الشخص فلو وجدت مع عين انك العلة عن حصول هذا الخلف
 واما الثاني فله بدله من مائة قابلة للكثرة وتلك المادة تشخص بانضمام
 امر من خاصته اليها ككل مفاصل الكم العنبر والكيف العين والوضع
 العين وباعتبار تشخص تلك المادة تشخص هذه الماهية لخالها
قالت ولا يحصل التشخيص بانضمام كل عقلي الى مثله اقول كـ
 اذا قيد الكل العقلي بالكل العقلي لا يحصل التميز فاما اذا قلنا لزيدانه
 انسان ففيه شركة فاذا قلنا العالم الواحد بن فلان الذي تكلم يوم
 كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فله يكون جزئيا **قالت** والتميز
 يعبر التشخيص ويجوز امتياز كل من الشين بالآخر اقول كـ التشخيص
 للشين انما هو في نفسه وامتيازه انما هو له باعتبار القياس لا ما يشاركه
 في معنى كل بحيث لو لم يشاركه عين لما احتاج الى تميز زائد على حقيقته
 مع انه مشخص فالتميز والتشخيص متغايران ويجوز ان يمتاز كل واحد
 من الشين بصاحبه لا بامتيازه فلا دور **قالت** والتشخيص قد
 لا يعتبر مشاركة والكل قد يكون اضافيا فيتميز والتشخيص المندرج تحت
 عام تميز اقول كـ لما ذكر ان التشخيص والتميز متغايران بين
 صاعدا وعموما المطلق بينهما وذلك لان كل واحد منهما يصدق بدون
 الآخر ويصدقان معا على شئ ثالث وكل شينين هذا شأنهما في بينهما
 عموم من وجه اما صدق التشخيص بدون التميز ففي التشخيص لا يعتبر
 مشاركته لعين وان كان لا بدله من المشاركة في نفس الامر ولو في الاعراض
 العامة واما صدق التميز بدون التشخيص ففي الكل اذا كان جزئيا اضافيا

من الاشياء ان كان لها ماهية واحدة
 من الاشياء ان كان لها ماهية واحدة
 من الاشياء ان كان لها ماهية واحدة

يدور تحت كل آخر فانه يكون متاراعا عن غيره وليس يتحقق وانما
 صدقها على شيء واحد ففي الشخص المتدريج تحت عينه اذا اعتبرناه
 فانه شخص **وتميز المسألة السادسة** في البحث عن الوحدة والكثرة قال
 والشخص بغير الوحدة لتي هي عبارة عن عدم الانقسام اقول
 الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد
 وهو معيار للشخص لان الوحدة قد يصدق على الكلي غير للشخص
 وعلى الكثر نفسهما من دون صدق الشخص عليهما فالكثرة
 وهي تقار الوجود لصدقة على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة
 وتامة اقول قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارة
 عن شيء واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطأ فانه لا يلزم
 من الملاءمة الاتحاد ثم الدليل على تعارضهما ان الكثير من حيث الكثرة
 يصدر عنه انه موجود وليس بواحد فالوجود غير الواحد من الناحية
 الثالثة ثم الوحدة تتناقض الوجود وتلازمه فكل موجود فهو واحد
 والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثره على معنى ان الواحد
 يصدق على العارض اعني الكثرة لا على ما عرض له الكثر وكذلك كل واحد
 هو موجود اما في الاعيان او في الادعان فهما متلازمان **المسألة السابعة**
 فان الوحدة غنية عن التعريف قال لا يمكن تعريفها الا بما يقابلها
 اللفظ اقول الوحدة والكثرة من المتصورات البدئية
 فلا يحتاج في تصورهما الى اكتساب فلا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ
 بمعنى ان تبدل لفظا بلفظ آخر اوضح منه لانه تعريف معنوي قال
 وهي الكثرة عند العقل والخيال متساويان في كون كل منهما اعرف من

معنى الشخص
 كاشف

ان في كونها وكثرة
 هي عينها فيكون
 في كونها عينها

بالانقسام فان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة اعرف عند الخيال
 لان الخيال يدرك الكثرة اولاً ثم العقل يترى منها امرا واحدا
 والعقل يدرك اعم الامور اولاً وهو الواحد ثم ياخذ بعد ذلك
 في التفصيل فقد ظهر ان الكثرة والوحدة متساويان في كون كل واحد
 منهما اعرف من صاحبتها لكن بالانقسام فان الكثرة اعرف عند
 والوحدة اعرف عند العقل فقد انقسم العقل والخيال وصف الوجود
 لهما فاذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عرفناها بالكثرة واذا
 حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة **المسألة الثامنة**
 في ان الوحدة ليست ثابتة في الاعيان قال ليست الوحدة
 امر اعينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثر اولى
 ان كانت سكونية لم تكن سلب اي شيء كان بل سلب نقابها اعني الكثرة
 فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوته
 وان كانت وجودية كان مجموع المعدومات امر اوجوهيا وهو محال
 كانت ثبوته فان كانت ثابتة في الخارج لم تستل وان كانت ثابتة
 في الدفن فهو المطلوب فاذن الوحدة امر عقلي اعني يحصل في
 عند فرض عدم انقسام الحقوق وهي من المعقولات الثانية العارضة
 للمعقولات الاولى وكذا الكثرة لا يمكن ان يتصور وحدة او كثره
 بنفسها انما يتصور عارضة لغيرها **المسألة التاسعة** في التقابل
 من الوحدة والكثرة قال **وتقابلها الاضافة العلية** والمكسالية
 والمكسالية والتقابل جوهرى بينهما اقول
 الوحدة وان كانت تعرض لجميع الاشياء حتى الكثرة نفسها لكنها

معنى الشخص
 كاشف

معنى الشخص
 كاشف

معنى الشخص
 كاشف

لا يتجمع الكثرة في موضوع واحد بالقياس الى شئ واحد فان موضوع
الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه فيبينهما تقابل قطعا اذ
هذا يقول ان لم تعلم ان اصاب التقابل اربعة اياتا تقابل
والاحباب او العدم والملكة او التضاييف او التضاد وليس
من الكثرة والوحدة تقابل جوهر في اي ذاتي يستند الى ذاتها بوجه
من وجوه اربعة لان الوحدة مقومة للكثرة ومبدأ لها وهما بنيتان
فليس بطلب واجاب ولا عدم وممكن ولا امتضايف لان المقوم
مستقيم والمضاييف مضاييف ولا امتضايف لان امتناع تقوم احد
لاخر فلم يبق منهما الا تقابل عرضي وهو اعتبار عرضي عليه و
والمعلوليه والكياليه والمكيليية العارضة لها فان الوحدة على
لكثرة وسكيا لها والكثرة معلولة ومكية فيبينهما هذا النوع من التقابل
فكان التقابل عرضيا لاذن **المسند العاشر** في اقسام الاول
فان **ف** ثم مروضها قد يكون واحدا له جتان بالضرورة لجهة
الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولا تقهر لها فالوحدة عرضية وان
عرضت وان عرضت كانت موضوعا او محولات عارضة لموضوع
او بالعكس وان قامت فوحدة جنسية او نوعية او فضلية وقد
تغير موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة بقول مطلق والافقطة
ان كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا
ان لم يقبل القسمة والافقطة مقدار او جسم بسيط او مركب اول
قد بينا ان الواحد والكثرة من المعقولات الثانية العارضة
للمعقولات الاولى اذ عرفت هذا فموضوعها اعني العروض اما

لا يكون في الوحدة على

اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا كانت جهة واحدة عينيه
كثرة بالضرورة لاستحالة كون الشئ الواحد بلا اعتبار الواحد واحد
وكثيرا واذا ثبت انه ذو وجهين فاما ان يكون جهة الوحدة مقومة
لجهة الكثرة او لا فان لم تكن مقومة فاما ان يكون عارضة لها او لا
فان لم تكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما تقول نسبة الملك الى مدني
كسبه الزمان الى السنية وكذبت حال النفس الى البدن كحال الملك
الى المدنيه فانه ليس هناك نسبة واحدة ولا حالة واحدة بل هاتين
وصالتان فالوحدة بينهما عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة
فان كانتا لجهة احدهما ان يكون موضوعا كما يقول الانسان هو الكاتب
فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية وهي موضوع الثاني ان يكون
محولات عرضت لموضوع واحد كقول الكاتب هو الصاكن فان
الوحدة ماهو موضوع لهما اعني لان الثالث ان يكون موضوعا
لمحول واحد كقولنا القطر هو الشئ فان جهة الوحدة هو صفة لها
اعني السامان واما ان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي
جنس ان كانت مقولة على كثرة مختلفة بالحقاق في جوابها هو
جوهره وان كان موضوعا كثيرا اعني يكون موضوع الوحدة شخصا
واحدا فاما ان يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد الانقسام لا غير
اعني يكون وجود ذلك الشخص هو انه شئ غير مستقيم وليس له مفهوم وراء
ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم آخر فان كان ذا وضع
فهو النقطة والافقطة والعقل والنفس هذا ان لم يقبل القسمة وان
كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمة فاما ان يكون اجزاء مساوية لكل

ما هو موضوع ان كانت الحقائق متفقة
وفصل ان كانت مقولة في جواب

اولاً والاول هو المفرد ان كان قبوله للقسام لذاته والاف هو
 الجسم البسيط والثاني الاجسام المركبة فالك ^{ويعض من}
 اولى من بعض بالوحدة اولى ^{الواحد من بعض المقول}
 على ما تحته بالشك فان بعض افراد اولى باسمه من بعض فان
 الوحدة الحقيقية اولى بالواحد العرضية والواحد بالجنس اولى
 به من الواحد بالنوع وهو اولى به من الواحد بالجنس والوحدة من
 اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر فالك ^{والمهو}
 على هذا النحو اولى ^{المهو} اكون للكثيرين وجه واحد
 من وجه ضيق هو قياس الوحدة فكما يقال الوحدة اولى من
 عرضي او ذاتي كذلك هو وبالجمله اقسام الواحد هي اقسام
 الموهو لكن مع الكثر فله يعرض للخص الواحد بخلاف الوحدة
 والوحدة في الوصف العرضي والذاتي بتغير اسمائها بتغير المضاف
 اليه اولى ^{الوحدة} في الوصف العرضي والذاتي بتغير
 اسمائها بتغير المضاف اليه فان الوصف العرضي وهو المضاف اليه
 الوحدة ان كان كفاً سمي مشابهة وان كان في الكم سمي مساواة
 وان كان في الاضافه سمي مناسبة وان كان في الخاصه سمي مشاكلة
 وان كان في اتحاد الاطراف سمي مطابقة فان كان في اتحاد وضع
 الاجزاء سمي موازاة وبلية الاغراض لها اسماء خاصة وانما الوصف
 الذاتي الذي يضاف اليه الوحدة ايضا ان كان في الجنس سمي مجازاً
 وان كان في النوع سمي مماثلة فالك ^{ولا اتحاد}
 هو استدعى جهتها بتغير واتحاد على سلف اولى ^{اتحاد}

نيس

غير معقول لا فاعيد للاتحاد ان يقا شان وان هذا فله اتحاد
 عدم احدها دور الآخر فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالوجود
 ولنا هو اتحاد مطلقا بالمعناه ان الشئ متحدان من وجه وتغير من وجه
 بمعنى الشئ الذي قاله احدهما يقال له الآخر ^{والوحدة}
 مبدأ للعدد المقوم لها لا غير اولى ^{ههنا جبار لاول}
 الوحدة مبدأ للعدد فان العدد انما يحصل منها ومن فرض غيرهما من غيرها
 فالك اذا عقلت وحدة مع وحدة عقلت اثنينية وبهذا ايضا
 على انها ليست عدد التالى ان العدد انما يقوم بالوحدات لا غير فليست
 العشرة مقومة بخمسة وخمسة ولا بسبعة ولا بثمانية وثلاثة
 ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قومه
 من الوحدات التي يبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحد من تلك
 الوحدات جزءاً من نهايتها فانه ليس تركيب عشرة من اثنين اولى من
 تركيبها من الستة والاربعة وغيرها من انواع الاعداد التي تحتها ولا
 يمكن ان يكون الكل مقوماً للحصول الكفاً بنوع واحد من التركيب والى
 هذا اشار ارسطو بقوله لا تحسب ان ستة ثلاثان مرة واحد فالك
 واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم
 حصل انواع لا تنهاى تزايد واحد واحد مختلفه المقاييس هي انواع العدد
 اولى ^{اذا اضيف} الى الوحدة وحدة اخرى حصلت الاثنينية
 وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الاثنين ليس من
 العدد لانه الزوج الاول فله يكون نوعاً من العدد كالواحد الذي هو الفرد
 الاول وهذا خطأ لان خواص العدد موجودة فيه وتمثله بالواحد لا يبعد

اليقين ولا يضمن فاذا انضم اليها واحد آخر حصلت الثلثة وهي
 نوع آخر من العدد فاذا انضم آخر حصلت الاربعة وهي نوع آخر يخالف
 للعدد وعلى هذا كل ما زاد العدد واحد حصل نوع آخر من العدد ومن
 لا عدد وانواع مختلفة في الحقيقة لاختلافها في لوازمها كالنظم والمطابقة
 واشباهها وما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يفرضها العقل
 يمكن ان يزيد عليها واحد فيحصل عدد آخر يخالف لما تقدم به بالنوع
 كانت انواع العدد غير متناهية قال الشيخ وكل واحد منها
 امر اعتباري يحكم به العقل على التحقيق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل
 انضماما بحسب قول الشيخ كل واحد من انواع العدد امر اعتباري ليس
 ثابت في الالهيان بل في الادعان يحكم به العقل على الخلق كافراد الانسان
 والفرد او الحجر او غيرها اذا انضم بعض تلك الافراد الى البعض والاختلاف
 في الماهية او اختلفت فيسابل يوجد مجرد الانضمام بحسب ذلك النوع
 من العدد فانه اذا انضم واحد الى واحد حصل اثنان ولو انتمت حقيقة
 مع حقيقة ثالثة حصلت الثلثة وهكذا وانما لم يكر العدد ثابتا في الخارج
 لانه لو كان كذلك كان مع عرضا قائما في المحل لاستحالة جوهريته واستلزامه
 في القيام بنفسه لانه لا يعمل الا عارضا العين فذلك الغير اما ان يكون
 له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد ولا يكون فان كان الاول
 فنلك الوحدة ان وجدت في الاحاد لزم قيام العرض الواحد بالمحال
 المتعددة وان قام بكل واحد وحدة على حدة لم يكن لذلك المجموع وحدة
 باعتبارها يكون محله للعدد وقد فرض خلافه وان كان الثاني فالعدد
 اما ان يكون موجودا في كل واحد من الاجزاء او في احدها وعلى التقديرين

في العقل انضماما

يكون الواحد عددا واحدا خلف قال الشيخ والوحدة تعرض لارها
 ومقابلها ويقطع بانقطاع الاعتبار اقول الشيخ قد بينا ان الوحدة
 والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شئ بغرض للعقل
 فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة
 لكن يتقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض ايضا لمقابلها فيقال كثر وحدة
 قال الشيخ وقد تعرض لها شركا فيختص بالشهورى وكذا يقال
 اقول الشيخ الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد تعرض لها الشريك
 مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام اعني مفهوم مطلق
 الوحدة وذلك اذا اخذت الوحدات متخصصة بموضوعاتها فان
 وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة ونحوه يخص
 كل وحدة عن الاخر بما يضاف اليه فان وحدة زيد يختص عن وحدة
 عمرو باضافتها الى زيد ويريد هو المضاف المشهورى لانه واحد
 بالوحدة والوحدة مضاف حقيقي فان وحدة وحدة لولا واحد ولو
 واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهورى اعني ذات زيد
 وعمرو وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة الى زيد تخصصت
 وامتنعت عن وحدة عمرو وكذلك مقابل الوحدة اعني الكثرة فان عشرة
 الاناسى مساوية لعشرية الافراس في مفهوم العشرية وكثرة وانما تشارك
 بالمضاف اليه اعني الاناسى والافراس وهما المضافان المشهوريان وقد
 يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مفهوم الوحدة اعني عدم الانقسام متشبه
 بكل ما يطلع عليه الواحد فليس واحد حقيقة اما الذات التي هي
 عليها انها واحدة اعني المشهورى فانها متمايزة عن غيرها في حق باسم

فيخص مشهور بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والاول
 السب قال **١** ونضاف الى موضوعها باعتبار زوال
 مقابلتها ثالث وكذا المقابل **٢** اذ لم يكن ان يقصر
 به هذا الكلام ان الوحدة وحدة للواحد اعني الموضوع لها الذي
 يقوم الوحدة به فلها اضافة هذا الاعتبار وهي عرضة للموضوع
 فلها اضافة للخلول وهاتان اضافتان عرضت لهما بالنسبة الى
 موضوعها ويعرض لهما اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعني
 الكثرة وهي نسبة لتقابل ومثل هذه النسب الثلاث يعرض لمقابل الوحدة
 اعني الكثرة **مسألة جارية** في البحث عن تقابل قال **٣**
 ويعرض له ما يستحيل عروضة لهما من التقابل **٤** فيجوز بان
 المقابل للوحدة اعني الكثرة يعرض له ما يستحيل عروضة للوحدة وهو
 المقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض للكثير
 من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شيء واحد في
 زمان واحد من جهة واحدة قال **٥** المتنوع الى انواعه **٦**
 اعني السلب والاحجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم **٧**
 وهو الاول ما خرد باعتبار خصوصيتها ومقابل الضدين **٨** وهو
 ويتعكس هو ما قبله في التحقيق والمشهورية ومقابل التضائف **٩**
 ذكر للكلام ان اصناف التقابل اربعة وذلك ان التقابلين اما ان يكون
 احدهما وجوديا والآخر عدنيا او يكونا وجوديين ولا يمكن ان يكونا عدنيين
 لعدم التقابل من الامور العدنية اذ السلب المطلق انما يقابلها الحجاب
 انما مظهر او خاص ولا يقابلها سلب مطلق لانه نفسه ولا سلب خاص لانه

جزئي والسلب الخاص انما يقابلها الحجاب الخاص لا سلب مطلق لانه جزئي
 ولا سلب خاص لان مقابلتها ان لم يقابلها فظاهر انما لا يقابلها
 وكذلك ان تقابلها لصدورها معا على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر
 هذا فنقول المقابلين اما ان يؤخذ باعتبار القول والعقد وبحسب
 لخصائص انفسها واول هو تقابل السلب والاحجاب ثانيا رتبة كاتب زيد
 ليس كاتب والثاني اما ان يكون احدهما عدنيا او يكونا وجوديين واول
 هو تقابل العدم والملكة وهو يقابل تقابل السلب والاحجاب لفرق
 بينهما ان تقابل السلب والاحجاب في اول ما خرد باعتبار مطلق والثاني
 ما خرد باعتبار شيء واحد واعلم ان الملكة هو وجود الشيء نفسه والعقد
 هو اتفاق تلك الملكة عن شيء من شأنه ان يكون له كالمعنى والبصر وان كانا
 وجوديين فان عقل احدهما بالنسبة الى الآخر هو تقابل التضائف كما بين
 والنبوة والافق هو تقابل التضاد كالنواد والبياض واعلم ان تقابل التضاد
 تعاكس تقابل العدم والملكة في التحقيق والمشهورية وذلك لان الضد
 في المشهور يطبق على كل وجودين متقابلين لا يعمل احدهما بالمتك
 الى الآخر وفي التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقيد ما ذكر بان يكون
 منهما غاية الشباعد فالنواد والمخمر ضدان بالمعنى الاول لا الثاني
 واما تقابل العدم والملكة فمطلق العدم بحسب التحقيق على عدم شيء
 عن شيء وبحسب الشهادة على معنى اخص منه ذلك وهو ان يقيد الشيء بان
 يكون نوعا او جنسا او بعيدا على اختلاف التعريفات هو عدم شيء عما
 مرشاه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر عن الحاية عند
 ملكة بحسب المعنى الاول بحسب المعنى الاول وطلب المعنى الثاني فقد ظهرت

تقابل الضدين بحسب التحقيق اخص منه بحسب الشهرة وتقابل لعدم
 والمكده بالعكس **قال** ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض
اول لما بين انتم التقابل الى النوع الاربعه حتى صار
 كالجنس لما ذكرنا مطلق التقابل مخرج تحت احد انواعه اعني
 الضايف فان التقابل من حيث هو مقابل نوع من الضايف وذلك لان
 المقابل لا يعقل الا معي الى عنده لكن باعتبار عرض التقابل فان التقابل
 لا من هذه الحيثية قد يكون مضايفا فان ذات النواد وذات السباغ
 لا باعتبار التقابل لسان المضايفين فاذا اخذ النواد مقابل السباغ
 كان نوعا من المضايف المشهور في فقد طرأ الجنس اعني المقابل من
 هو مقابل مخرج تحت المضايف باعتبار عرض التقابل ولا استبعاد
 في ان يكون الشيء اخص او مساويا من نوعه باعتبار عارض يعرض لهما
 ومقوله عليها بالتشكيك واشد حافه السلب **اول** التقابل
 يقال على اضافة الاربعه لا بالتوبيه بان بالتشكيك فان تقابل الضد
 اشدة تقابل من تقابل السلب والاحباب وذلك لان ثبوت الضد
 يتلزم سبب آخر وهو اخص منه دون العكس فواشدة في العناد للآخر
 من سلبه وقل ان تقابل السلب والاحباب اشدة من تقابل التصادم
 للجزء انه خير وهو ذاتي وانه ليس بشر وهو عرضي واعقاد انه شر في نفسه
 وانه ليس بخير يرفع الذاتي فيكون منافاة السلب اشدة **قال** وقال
 لهول تناقض وتحقيق في القضايا بشرائط ثمانية **اول** تقابل السلب
 ولا يجب ان اخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد فهو مقابل لعدم
 والمكده وان اخذ في القضايا اسمي تناقضا كقولنا زيد كاتب زيد

الاشد انواعا
 في اشدة
 في اشدة
 في اشدة

ليس بكاتب وهو انما يتحقق في القضايا بثمانية شرائط **الاول** وحدة
 الموضوع فيهما فلو قلنا زيد كاتب عمر وليس بكاتب لم تنافضا وصدقا
 معا **الثاني** وحد المحمول فلو قلنا زيد كاتب زيد ليس بنحاش لم تنافكا
 وصدقا **الثالث** وحدة الرنان فلو قلنا زيد موجود الآن زيد
 ليس بموجود امس امكن صدقهما الرابع وحدة المكان فلو قلنا زيد موجود
 في الدار زيد ليس بموجود في السوق امكن صدقهما الخامس وحدة الاضافه
 فلو قلنا زيد كاتب اي الخالد زيد ليس باب اي لعمرو امكن صدقهما **السادس**
 وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي اسود اي بعضه الزنجي ليس باسود
 اي ليس كل اجزائه كذلك امكن صدقهما **السابع** وحدة الشرط فلو
 الاسود قابض للبصر اي بشرط النواد لا اسود ليس قابض للبصر اي لا
 بشرط النواد امكن صدقهما **الثامن** وحدة القوة او الفعل فلو قلنا الحر
 في الدن مسكر بالقوة الحر في الدن ليس مسكر بالفعل لم تنافضا
 وصدقا **قال** **ثاني** هذا في القضايا الشخصية اما
 بشرط تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد الجزئيان صادقا
اول اعلم ان القضية اما شخصية او متونة او مبهمة وذلك
 لان الموضوع ان كان شخصا كزيد سميت القضية شخصية وان كان
 كذا يصدق على كثيرين فاما ان يعرض للكلية والجزئية فيه او لا والكلية
 هو القضية المتونة لقولنا كل انسان حيوان بعض الانسان حيوان
 لاشي من الانسان بحجر بعض الانسان ليس بكاتب والثاني هو المبهمة كقولنا
 الانسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يعني عن
 البحث عنها اذا عرفت هذا فنقول الشرائط الثمانية كايه في القضية

شخصيا

شخصية اما المحصورة فلا بد منها من شرط ناسخ وهو الاختلاف
 بالكم فان الكليتين متضادتان لان صدقهما وتكذيبهما كقولنا
 كل حيوان انسان لاشئ من الحيوان باسان والجريئان قد يصديقان
 لقولنا بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس باسان اما الكلية
 والجريئية فلا يمكن صدقهما التامة ولا كذبهما لقولنا كل انسان حيوان
 بعض الانسان ليس بحيوان فاما المتناقضتان **قال** **٢** وفي الوجهين
 عاشر وهو الاختلاف ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا **أقول**
 لابد في القضا بالوجه من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما
 معا ولا كذبا ومعنى بالجهة كيفية القضية من الضرور والعدم والامكان
 والمطلوق فانها لو لم تختلف في الجهة امكن صدقهما او كذبهما كالمثلثين
 فانها بصدقهما مع الشرايط الستة لقولنا بعض الانسان كاتب بلا مكان
 لاشئ من الانسان بكاتب بالامكان وكالضروريين فانها لمكان كقولنا
 بعض الانسان كاتب بالضرور لاشئ من الانسان بالضرور كاتب ليس
 مطلق الاختلاف في الجهة كافيا في التناقض بالممكن اختلفا بالامكان اجتماعهما
 معه فان لمكانه والمطلقة المتخالفين كما وكيفا لانتفاء قضائهما قلنا
 في المثلثين اما المثلثة والضرورية اذا اختلفت كما وكيفا فانها متناقضتان
 وكذا المطلقة والدائمة **قال** **٢** واذا قيدت عدم الملكة في القضا
 سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا لا مكان عدم الموضوع
 بصدق مقابلة **أقول** **٣** لما ذكرنا من احكام التناقض شرع
 في بيان حكم من احكام تقابل عدم الملكة وهو ان عدم اذا اعتبر في القضا
 سميت القضية معدولة وهي ما يتاخر فيها عن السلب عن الابطال كقولنا

ريد هو ليس بكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق لا امتناع صدق الكثرة
 وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذا
 معا عند عدم الموضوع واذا كذا حينئذ صدق مقابل كل واحدة
 منها فيصدق مقابل الموجبة المعولة وهي السالبة المعدولة ومقابل
 الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لا مكان صدق السلب في الطرفين
 من الموضوع المتفق **قال** **٢** وقد يستلزم الموضوع احد الضدين
 بعينه او لا بعينه او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو ولا تنصاف
 بالوسط **أقول** **٣** هذه احكام التضاد وهي اربعة الاول ان
 احد الضدين بعينه قد يكون لازما للموضوع كسواد الفار وقد لا يكون
 فاما ان يكون احدهما لا بعينه لازما للموضوع كالصحة والمرض للبدن
 او لا يكون فاما ان يخلو عنهما معا كالغفك الذي عن الحرة والبرودة
 او يقتضف بالوسط كالفار **قال** **٢** ولا يعقل للواحد تضادان
أقول **٣** هذا حكم ثان للتضاد وهو انه لا يعرض بالنسبة لاشئ
 واحد الا الواحد فله تضاد الواحد اشئ لان الواحد اذا اضف
 اشئ فاما بجمعه واحدة او بجهتين فان كان بجمعة واحدة فلو كان
 وهو ان ضدا الواحد واحد هو ذلك العذر المشترك بينهما وان كان بجهتين
 كان ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا وليس البحث فيه **قال**
 وهو متفق عن الاحباس **أقول** **٣** هذا حكم ثالث للتضاد وهو انه
 يتفق عن الاجناس ولا ينتقض بالجزء والشر لا بما ليسا جبين ولا ضد
 من حيث ذاتها بل تقابلها من حيث الكمالية والنقص **قال** **٢** ومثبط
 في الانواع بالاتحاد للجنس **أقول** **٣** هذا حكم رابع للتضاد العار

فانما لا بد من عدم

موجباً لم يجب فيه ذلك قال^٢ — ولا يجوز بناء العلول بعد و
 جازية المبدأ أول^٣ — ذهب قوم غير محققين إلى أن احتياج الأول
 الأثر إلى المؤثر إنما هو أن حدوثه فإذا وجد الفاعل الفعل استغنى
 الفعل عنه فجاز بناءه بعده ونمثلة ذلك بالبناء الباقى بعد الباقي غير
 من الأثر وهو خطأ لأن علته الحاجة وهي المكان ثابتة بعد الجاذبية
 الحاجة والبناء ليس علة نوزة في وجود البناء الباقى وإنما كان حركة علة
 حركة لا حجار ووضعها على بنية معينة ثم بناء الشكل معلول لآخر هذا
 في العلل الفاعلية أما العلل المعنى فأما تقدم وإن كان معلولاً لها وجود
 كالحركة المعنى للوصول والحرارة قال^٤ — مع وحدة تجل العلول
 أول^٥ — المؤثر إن كان مختاراً جاز أن يتكرر مع وحدة وإن كان
 موجباً ذهب الأكثر إلى استحالة تكرر معلوله باعتبار واحد وأولى بحجم
 أن نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين معايرة لنسبة إلى الآخر فإن كانت النسبتان
 جزئية كان مركباً والاستلزام معنى ضعيفة لأن نسبة التأثير
 الضدور يستحيل أن تكون وجودية والالزام المتسلل وإذا كانت من النوع
 الاعتبارية استحالت هذه النسبة عليها قال^٦ — ثم تعرض الأكثر
 باعتبار كثر الإضافات أول^٧ — لما بين أن العلة الواحدة لا
 يصدر عنها الا معلول واحد لزم أن يكون الموجودات بأسرها في سلسلة
 واحدة بحيث يكون أي وجود فرضته علة لأي وجود فرضته أو معلوله
 إما قرينة أو بعيدة فله يوجد شيان يستغنى أحدهما عن الآخر والوجود بحد
 هذا فواجب وقوع كثر في العلول الأول غير حقيقية بل إضافية يمكن أن
 يتكرر بها التأثير قالوا لأن العلول الأول مابض إلى ذاته مكرر وبالنظر إلى علته

واجبة ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو تفعل ذاته لتجرد العقل
 مبدأ وهذه جهات كثيرة إضافية يقع به التكرار ولا يلزم وحدته
 يصدر عنه باعتبار كل جهة شيء وهذا الكلام عندنا في غاية العقول
 لأن هذه الجهات لا تنصل للتأثير لأنها أمور اعتبارية ومساوية
 لغيرها ولا يكون شروطاً في^٨ — وهذا الحكم سغلي على
 أول^٩ — يزيد بذلك أن مع وحد العلول تجل العلة وهو
 الحكم الأول فادى مجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير
 لأنه بكل واحد منهما واجت مستغن عن الآخر فكون حال حاجته إليهما
 مستغنياً عنهما هذا خلف قال^{١٠} — وفي الوحدة لغوية
 لا عكس أول^{١١} — إذا كانت العلة واحدة بالنوع كان المعلول
 لذلك ولا يجب من كون المعلول وبالنوع كون العلة كذلك فالأشياء
 المختلفة تشارك في لادام واحد كما تشارك الحركة والشمس والبارق في السخونة
 لأن العلول محتاج إلى مطلق العلة وتغير العلة جاء من جانب العلة لا من
 قال^{١٢} — والتشارك من ثوابي المعقولات وبهذه مقابلة التصا
 أول^{١٣} — يعني أن نسبة العلوية والمعلولية من المعقولات الثانية
 لاستحالة وجود شيء في الأعيان هو مجرد علية أو معلولة وإن كان معروفاً
 موجوداً أو بينهما مقابلة التصايف فإن العلة علة للمعلول والمعلول معلول
 للعلة وقد ثبت بقوله وبهذه مقابلة التصايف على امتناع كون الشيء الواحد
 بالنسبة إلى شيء واحد علة ومعلولاً وهو الدور المحال لأن كونه علة يقتضي
 الاستغناء والتقدم وكونه معلولاً يقتضي الحاجة والتأخر فكون الشيء الواحد
 مستغنياً عن الشيء الواحد مقدماً عليه ومحتاجاً إليه متأخراً عنه هذا خلف

واحد

١٠٠ وقد يجمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين لا يتعاكسان
 فيها **اولى** قد يجمع نسبة العلوية والمعلولية في الشيء الواحد
 بالنسبة الى امرين فيكون علة لاحد الشئ ومعلولا للاخر كالعلة
 المتوسطة فانها معلولة للعلة الاولى وعلة للمعلول الاخير لكن
 بشرط ان يكون ذلك الامر ان معالسان في النسبتين ان يكون العلة
 الاولى معلولة للمعلول الاخير علة لها والاحياء الدور في الحال **السنة**
لما في ابطال التسلسل **فالسنة** ولا يترامى معروضاهما في
 سلسلة واحدة الى غير انتهائه لان كل واحد منها يمنع الحصول بدور
 علة واجبه لكن الواجب بالغير يمنع ايضا فيجب وجود علة لذاته
 هي طرف **اولى** لما ابطال الدور شرع في ابطال التسلسل
 وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية وينتج
 على الدعوى بقوله ولا يترامى معروضاهما يعني معروض العلوية والمعلولية
 في سلسلة واحدة الى غير انتهائه واجتنب عليه بوجوب **الاولى**
 ان كل واحد من تلك الجمل ممكن وكل ممكن يمنع حصوله بدور علة
 واجبه وكل واحد من تلك الاحاد يمنع حصوله بدور علة واجبه
 ثم تلك العلة الواجبة ان كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لا يقطع
 التسلسل وان كانت واجبة بغيرها كانت ممكنة لذاتها وكانت
 مشاركا في الكمالات في امتناع الوجود بدور العلة الواجبة فيجب
 وجوبه واجبة لذاتها هي طرف التسلسل فيكون التسلسل منقطعاً
 وفي هذا الوجه عندي نظر **فالسنة** وللتطبيق برجعه قد
 فضل منها احاد متناهية واخرى لم يفضل منها **اولى** هذا هو

والمعلول الاخير

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المستحسن ان
 التطبيق وهو دليل مشهور وتقرن اما اذا اخذنا جملة العلل والمعلولات
 الى لا يتناهي ووضعنا لها جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم طبقنا
 احدي السلسلتين بالاحرى بحيث يكون مبدأ كل واحد من السلسلتين وجد
 بان استمرتا الى ما لا يتناهي كانت الجملة الناقصة مثل الزائدة هذا
 خلف وان انقطعت الناقصة تناهت ويترجم تناسي الزائدة لان
 ما زاد على التناهي بمقدار متناه فمؤمنه **فالسنة** ولان
 باعتبار النسبتين بحيث يعقد كل واحد منها باعتبارها يوجب تناسيها
 لوجوب ازيد احدي النسبتين على الاخرى من حيث النسب **اولى** هذا
 وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو وجهان المطبق لكن على نحو آخر
 المصنف رحمه الله مغاير للنحو الذي ذكره القديما وتقرن اما اذا اخذنا
 العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فان كل واحد من تلك
 السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبار
 ويحصل له التقيد باعتبار النسبتين فان الواحد من تلك السلسلة حيث
 انه علة مغاير لم حيث انه معلول فاذا اطبقت كل ما صدق عليه النسبة
 للمعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلوية واعتبرت هذه السلسلة من
 حيث كل واحد منها علة فان ومن حيث كل واحد منها معلول اخرى كما
 العلل والمعلولات المتباينتان بالاعتبار متطابقتان في الوجود والحاج
 في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون العلل اكثر من المعلولات
 من حيث ان العلل سابقة على المعلولات في طرف المبدأ فاذن المعلولات
 قد انقطعت قبل انقطاع العلل والعلل الزائدة عليها انما زادت بمقدار

سواء يكون الجملتان متناهيتين قائل **قائل** ولان المؤثر في
 المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلة ولان
 المجموع له علة تامة وكل جز ليس له علة تامة اذ الجمل لا يجب به فكيف يجب
 الجمل شي هو محتاج الى ما يتناهى من تلك الجمل **اقول** هذا
 وجه رابع على ابطال التسلسل وتفرق اما اذا فرضنا جملة مترتبة من علة
 ومعلولات الى ما لا يتناهى فذلك الجمل من حيث هي جملة ممكنة لتتركبها
 من الاحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فذلك الجمل مؤثر فاما ان يكون المؤثر هو
 نفس تلك الجمل وهو محتمل لاسمحاله كون الشيء مؤثرا في نفسه واما ان يكون
 خارجا عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فينقطع التسلسل واما
 ان يكون جزءا من تلك الجمل وهذا محال والارز كون الشيء مؤثرا في نفسه
 وفي علة التي لا تنتهى وذلك من اعظم المحالات وايضا فان المجموع لا يتناهى
 من علة تامة وكل جز ليس له علة تامة اذ الجمل لا يجب به فكل جز لا يصلح
 ان يكون علة تامة للمجموع وكيف يجب الجمل شي من اجزائها وذلك الجز
 محتاج الى ما يتناهى من تلك الجمل **المسألة ثمانية** في متابعه العلول
 للعلم في الوجود والعدم قائل **قائل** ويتكافؤ التنبهان في طرفي
 النقيض **اقول** الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة تعلية
 كافية لنسبة العلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضيهما
 على معنى ان نسبة العلوية اذا صدقت نسبة العلوية على معروض عدني صدقت
 نسبة العلولية على معروض عدني وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمه هي
 ان عدم العلول انما يستدل به عدم العلم لا غير وبانه ان عدم العلول
 لا يستدل به ذاته والا كان متمعا لذاته هذا خف بل لا بد له من علة اما

على معنى ان نسبة العلوية اذا صدقت نسبة العلوية على معروض عدني صدقت
 نسبة العلولية على معروض عدني وبالعكس

وجوده او عدمه واولا بطلان عند وجود تلك العلة كوجوده
 ان لم يتجدد شي من اجزاء العلة المقضية لوجود معلول وليس بشرائطها
 لزم وجود المعلول نظر الى حقيقة تامة وان اختلف شي من ذلك لزم
 عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا الى ذلك العلم لا غير ولذا
 تقررت هذه المقدمة فقوله العلم الوجودية يجب ان يكون معلوما وجوديا
 لانه لو كان عدميا كان مستندا الى عدم علمه على ما قلنا لا الى وجوده
 العلم بمعلول الوجودية يستند العلم الوجودية لا لعدمه لان تأثير
 المعدوم في الوجود غير معقول **المسألة التاسعة** في ان القابل
 لا يكون فاعلا قائل **قائل** والقبول والفعل متباينان مع اتحاد
 لشي في لارنيهما **اقول** ذهب لا وائل الى ان الشيء الواحد
 لا يكون قابلا وفاعلا لشي واحد وعبر عنه المصنف بقوله القول والفعل
 متباينان يعني لا يجتمعان بل متباينان لكن مع اتحاد النسبة
 يعني ان يكون المفعول الذي يقع نسبة الفعل اليه هو عينه المفعول
 الذي يقع نسبة القول اليه لشي في لارنيهما وهو امكن والواجب
 وذلك لارز نسبة القابل الى المفعول نسبة امكان ونسبة الفاعل الى
 المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد مفعولا لشي ومعلولا لشي ايضا
 لزم ان يكون نسبة ذلك الشيء الى فاعله بالوجوب والامكان **هذا**
المسألة العاشر في نسبة العلة الى العلول قائل **قائل** وتجب الخالفة
 بين العلة والمعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والافلا **اقول** العلة
 ان كان معلوما محتاجا لما عينه اليها وجب كونها مخالفة لها لاسمحاله
 تأثير الشيء في نفسه وان كانت علة لشخصيتها كالعقل احدى انما

ان كان العلول

بالآخرى فان المعلول لا يجب ان يكون مخالفا للعللة في الماهية ولا
 يكون اقوى منها ولا يساويها عند ذات شرط او حضور مانع و
 لا مع ذلك ولا يحسن بسخونة الاجسام الذاتية اشد من سخونة النار
 لعدم الاتصال بمرعة للزوجة ولبطور حركة اليد في غلظه
المسألة الثامنة في ان مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب
 المعلول ليس معلولا قال **ق** ولا يجب صدق احدي
 التبعين على المصاحب اقول **ق** بعضه ان نبتة العلية لا
 صدقها على ما يصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرائط
 كثيرة ولو ازم لا مدخل لها في العلية كحركة النار فانها لا تأثرها في
 الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق
 المعلول عليه قال **ق** الشيخ ابو علي ربي ان العلة الحاوي
 يصاحب علة المحرر ولا يجب ان يكون متقدما بالعلة على المحرر
 لاجل مصاحبة لعل المحرر فقد جعل مانع القبل ليس قبله ثم قال
 وجود الخلاء وعدم المحرر متقاربان فلو كان الحاوي علة للمحرر كما
 متقدما عليه فكون متقدما على ما يصاحبه اعني وجود الخلاء فيكون
 وجود الخلاء متأخرا عنه من حيث انه مصاحب للتأخر وهذا يدل
 على ان مانع البعد يجب ان يكون بعدا فوق بعضهم ان الشيخ اوجب
 ان يكون مانع البعد بعدا من حيث الكيفية والبعدية ولم يوجب ان
 يكون مانع القبل قبله وهو فاسد لانه لا فرق بين مانع القبل
 مع البعد من حيث البعدية والكيفية والقبلية والشيخ حكم في هذه
 الخاضعة ومن بابها بان مانع البعد يجب ان يكون بعدا من حيث

طبيعي

لطبيعية من عدم الخلاء ووجود المحرر بخلاف العقل وتلك
 المتباينين بالذات والاعتبار **المسألة التاسعة** في ان العلة
 ليست علة ذاتية بعضها لبعض قال **ق** وليس لشخص
 العضويات علة ذاتية لشخص آخر منها والامتناع الاشخاص
 عنه بعينه اقول **ق** الشخص من العناصر كمن النار مثلا ليس علة
 ذاتية لشخص آخر منها اي يكون علة لوجوده والالوهية اشخاص
 لا تتأخر دفعة واحدة لان العلة الذاتية تصاحب العلويات
 فان الشخص من العناصر يستغنى عن الشخص الآخر بعينه اذ ليس
 من اشخاص النار مثلا اولى بان يكون علة لشخص آخر من بقية
 النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيل سبيل من الاشخاص في
 ان الشخص الذي هو العلة ليس هو اولى بالعلة من الشخص الذي
 هو معلوله وما يستغنى عنه بعينه لا يكون علة بالذات فوازن علة
 بالعرض يعني انه متقد **ق** ولعدم تقدمه اقول هذا
 وجه ثالث على امتناع تعليل احد الشخصين بالآخر وتقرر ان العلة متقد
 على المعلول بالذات والشخصان اذا كانا من نوع واحد استحال تقدم
 احدهما على الآخر تقدما ذاتيا لان التقدم الذاتي ما يبقى للعللة مع وجود
 المعلول لانه مقوم لها والتقدم بالزمان بطل مع وجود المعلول لانهما
 اذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض علة قال **ق** وكذا
 اقول **ق** هذا وجه رابع وتقرر ان الماء والنار مثلا متكافيان في
 ان ليس النار اولى ان يكون علة للماء من العكس والمتكافيان لا يصلح ان يكون
 احدهما علة للآخر قال **ق** وبقاء احدهما مع عدم صاحبه اقول

هذا يدل خامس ونفري ان ما يفرض على شخصيات النار قد عدم
وما يفرض معلولا يكون ما يابعد ويتحيل بقاء العلول بعد علمته
الذاتية وبالعكس بل بعدم ما يفرض معلولا وما يفرض غلة يكون باقيا
بعد ويتحيل بقاء العلة منفكة عن العلول **مسألة ثمانية** في كيفية
صدور الافعال **قال** **الفصل** والفاعل هنا يفكر الى تصور
جزئي لم يتخصص الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات لم يفع
من الفعل **اول** **الفصل** القوة البشيرة انما يفعلى اثرها مع شعور وادرا
على الوجه النافع على اوطانها فافقر الفعل الصادر عنها الى مباداة اربعة
تصور لذلك الفعل جزئي فان تصور الكل لا يكون سببا للفعل جزئي
لان نسبة كل كلي الى جزئية واحدة فاما ان يقع كلها وهو مخ اولايق
شئ منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فصار
جزئيا فاذا حصل التصور باليقع الحاصل من الارشادات النفس الى
تخصيصه فحصلت ارادة الجارئة بعد التردد فتحركت العضلات
الى الفعل فوجد **قال** **الفصل** والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها و
جزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وادارات جزئية يكون السابق من
هذه علة للتابع من تلك المدة لحصول اخرى فيتصل الارادات في
النفس والحركات في المسافة الى آخرها **اول** **الفصل** الفاعل من الحركة
من الحركات تتبع ارادة بحسبها يعني الحركة الى مكان مفروض تتبع ارادة
مسافة بالحركة الى ذلك المخصوص وكل حركة فعلية مسافة مستقيمة يكون
الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزء من الحركة الاولى وكل جزئين
تلك الاجزاء تتبع تخيلا خاصا واداة جزئية متعلقة به فاذا تعلقت

ما معها واحد العند الارادة
معها سادس ذلك الحركة

الارادة بايجاد الجزء الاول من الحركة ثم وجد الجزء الاول كان وصلا
الجسم الى ذلك الجزء مع الارادة الكلية متعلقة بحال الحركة على الجزء
ارادة اخرى يتعلق بجزء آخر فاذا وجدت تلك الارادة تعلقت
بذلك الجزء فتتحرك الجسم وعلى هذا يتصل التخيلات والارادة
في النفس والحركة في الخارج فيكون كل حركة جزئية على لارادة خاصة
وكل ارادة خاصة على حركة جزئية من غير دور **مسألة ثمانية عشر**
في ان القوى للجسمانية انما تؤثر في مكان الوضع **قال** **الفصل** ويشترط
في صدق التأثير على القارن الوضع **اول** **الفصل** يشترط في صدق
التأثير ان صدق كون الشيء علة على تقارن اعني الصور والاعراض
الوضع اعني الاشارة الحسية وهو كونه بحيث يثار اليه هنا او هناك
وذلك لان القوى للجسمانية اعني الصور والاعراض التوترة بواسطة الوضع
على معنى انما تؤثر في محلها ولا تم فيما يجاور محلها بواسطة ما يثرها في
محلها تم فيما يجاور ذلك المجاور بواسطة المجاور هكذا انما تؤثر في الجسد
بواسطة ما يثرها في القريبان السامع لا تتأثر كل شئ بل ما ذاقها او ما تجا
وهذا الحكم يتم لما يحتاج الى برهان **المسألة التاسعة عشر** في تهاى
القوى للجسمانية **قال** **الفصل** والتأثير بحسب المكان والعقد والشد
التي باعتبارها يصدق التهاى وعدمه الخاص على التوترة **اول**
قوله والتأثير عطف على الوضع اي يشترط في صدق التأثير على القارن
اعني الصور والاعراض التهاى لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية يقوى على
سالايتها وقيل الخوض في الدليل مفقود فاعده في كيفية عروض التهاى
وعدمه للقوى واعلم ان التهاى وعدمه الخاص به اعني عدم الملكة

بن يعبر عن قول الله عز وجل
مدلوه بكل ارادة تجب
مع كل القول

هو عدم اتناهي عما يشانه ان يكون متناهيانا بعضنا بالذات
 لكن اتناهي المفضل كاتناهي المقدار ولا تنافيه او التفضل كاتناهي العدد
 ولا تنافيه وبعضنا لبعضه بواسطة الجسم ذي المقدار والعلل ذات
 العدد فان عروض التناهي وعدمه لها ظاهر واتناهيها يتعلق به شئ ذي
 مقدار او عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل مفضل في زمان او اعمال متوالية
 فغير من الظاهر ولا خلافه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك
 الاعمال والذات بحسب مقدار ذلك العمل يكون اتناهي واحد العمل وال
 زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر الى وحدة او كثرة
 فاصناف القوى ثلثة الاول قوى معرض صدور عمل واحد منها في الزمان
 مختلفه كرماء تقطع سهامهم مسافة محدودة في ارضه مختلفة ومنها
 الشدة بحسب قوة الزمان فيكون اتناهيها في الشدة واقعا لا في زمان
 والا لكان الواقع في نصفه اشدهما لا تنافيه في الشدة وهذه بحسب
 الشدة الثاني قوى معرض صدور عمل تامتها على الاتصال في ارضه
 مختلفه كرماء الشدة الثاني قوى معرض صدور عمل غير متوالية في ارضه
 حركات سهامهم في الهواء ومنها يكون في زمانها اكثر اقوى من التي
 زمانها اقل فيقع عمل غير المشاهية في زمان غير متناه وهذه قوى بحسب
 المدة والثالث قوى معرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفه بالعدد
 كرماء يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي تصدر عنها عدد اكثر
 اقوى من التي تصدر عنها عدد اقل ومنها يقع لغير المتناهي غير متناه
 العدد وهذه قوى بحسب العدة فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه
 الخاص اتناهي قاعا على الوتر ما جحد الاعتبار بالثلاثة قال

لان القوى مختلف باختلاف اعدادها ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقاديرها
 او كاتناهيها قاعا كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى
 شرع في الدليل على مطاوعة الاول اعني وجوب تنافيه اثر القوى بحسب
 وعرفت ان القوة الجسمانية ان يكون قسرية او طبيعية كلاهما
 يستحيل صدورهما لا يتناهي عنهما اما الاول فان صدورهما لا
 بحسب الشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر واما بحسب المدة
 والعدة فلا تالو فرضنا جسمات متناهية تحرك جسم اخر متناهي
 من مسدود عرض حركات لا يتناهي بحسب المدة او العدد ثم حركت
 بتلك القوى جسم اخر من ذلك الجسم من ذلك الجسم من ذلك المبدأ
 تحريكه للاصغر اكثر من تحريكه لأكبر لقلة المعاوقة هنا لكون المبدأ واحدا
 فالتفاوت في الطرف لا أثر فيجب تنافيه التناقص مع فزني عندهم
 هذا خلف ومنها سوال ضعيف ان التفاوت في التحريكين جازان
 يكون بحسب الشدة واجاب المصنف قدس الله روحه عن هذا السؤال
 في سرحه للاشارات بان المراد بالقوة هنا هي التي لاهاية لها بحسب المدة
 او العدة لا الشدة وفيه نظر لان احد القوى بحسب الاعتبارين لا يتناهي
 وقوع التفاوت بل الاعتبار الثالث واورد بعض ملامذة ابي علي عليه
 انه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن
 كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قال الشيخ اعراضا عن المتكلمين
 حيث حكوا ابتناهي الحوادث لا يراها كل يوم واجاب الشيخ عنه بالفرق
 بان الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه والزنا
 والنقصان كذا في القوى ومنها فاتها موجودة فحكم عليها بكونها قوتية

على تحريك الكل والبعض ولا شك في ان يكون القوي قويه على تحريك
 الكل اعظم من كونه قويه على تحريك الجزء فاما الحكم بالتناهي فهنا
 لوجود المحكوم وتحقيقه بخلاف الحوادث والمسائل ان يعود فيقول
 التفاوت في القوي انما هو باعتبار التفاوت في القوي عليه اعني الحكم
 فاذ لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوي
 بالتفاوت قال **الطبيعي** يختلف باختلاف الفاعل لتفاوت
 الصغير والكبير في القبول فاذ اتحد كالحركة اتحاد المبدأ عن التناهي **اقول**
 هذا بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون القوي المؤثر فيما يتاثر به
 وتقرر انه يجب ان يكون قول الجسم العظيم للتحريك عنهما مثل قول
 الضعف والامكان التفاوت بسبب المانع وهو ان الجسمية او كوان
 او امر طبيعي والكل محال او غيرهما وقد فرضنا عدمه فلو حصل في
 كان سبب الفاعل فان القوي في العظيم اكثر من القوي في الصغير لاقتنا
 القوي الطبيعية بانقسام محالها فاذ احركت قوة الكل وقوة البعض
 جميعهما من مبدأ واحد مفروض فان حركت الضعفي حركات غير
 متناهية كانت حركات الكبرى اكثر لانها اعظم فكون اقوى والا
 كان حال الشيء مع غيره كحال الاعم غير هذا خلف فيقع التفاوت
 في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف وان تناهت حركتا
 الاصفرتناحت حركات الاكبر لان نسبة الاثر الى الاركانه المؤثر
 ومن نسبة متناه الى متناه فكذلك الاولى **المسألة الثالثة**
 في العلة المادية قال **المحل** يقوم بالحال قابل ومادة
 للمركب **اقول** **المحل** اما ان يقوم بالحال او يقوم بالحال ولا

الى غير ذلك

لما استقنا احداهما عن الآخر فلا حلول فاحل استقنا بالحال هو المحل
 والمقوم للحال هو الموصوع والهوي باعتبار الحال يستقنا بالبال واعتبار
 المركب يستقنا مادة **قال** **وقوله** ذاتي **اقول** كون المادة
 قابلة امر ذاتي لها لا غير يعرض بواسطة الغرض لولا ذلك لكان عرض
 ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي نقول آخر يلزم التسلسل والحال
 فهو ذاتي يعرض للمادة لذاتها قال **وقد يحصل القرب البعيد**
 باستعدادات يكسبها باعتبار الحال **اقول** لما ذكر ان قول المادة لما
 محل فيها ذاتي استقنا يعرض عليه باطن انه منافق له وهو ان ياب
 ن المادة قد يقبل شئ ولا يقبل آخر نعم يعرض لها قول الآخر ويؤثر فيها
 القبول الاول وهذا يعطي ان القبول من الامور العارضة للحاصلة سبب
 الغير لان الامور الذاتية اللازمة لها لذاتها وتحقيق الجواب ان قول
 ان القبول ثابت في كلي الحالين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد
 فان قول النظم للصورة الانسانية بعيد وقول الجين قريب فاذ حصل
 القرب بالنظر الى عرض من الاعراض نسب القبول اليه وعدمه عن غيره
 وفي الحقيقة انما حصل قريبا القبول بعدا بسبب القرب والبعد
 هو الاعراض والصورة الحاله في المادة فان الحرارة اذا جلبت المادة واستدعت
 اعند القرب قول الصورة النارية وخلق غيرها **المسألة الرابعة**
 في العلة الصورية قال **المحل** وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل المحل
اقول **المحل** يحضر به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا
 للمادة لانه بالنظر الى المادة جزء فاعل لان الفاعل في المادة هو المبدأ
 القباض بواسطة الصورة المطلقة قال **المحل** وهو واحد **اقول**

فيهم

ذكر لا والله ان الضوء المعقومة للمادة لا يكون فوق واحدة لان
 الواحد ان استقلت بالقوم استغنت المادة عن الاخرى وان لم
 يتقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة
المسئلة الثانية عشر في العلة الغائية قال كـ والعلة
 بما هيها لعلية العلة الغائية معلولة وجودها للعلول اول كـ
 الغاية لها اعتباران يحصل لها باعتبارها التقدم والتأخر بالنسبة
 الى العلول وذلك لان الفاعل اذا تصور الغاية ففعل الفعل فحصلت
 الغاية بحصول الفعل فهاهية الغاية علة لعلية الفاعل اذ لو لا تلك
 الهاهية وحصولها في علم الفاعل لما أثر ولا فعل الفعل فان الفاعل
 للبيت مقصور الاستكان اولا فيتحرك الى ايجاد البيت ثم يوجد
 الاستكان بحصول البيت فهاهية الاستكان علة لعلية الفاعل وجوده
 معلول للبيت ولا لامتناع في ان يكون الشيء الواحد متقدما ومتأخرا
 باعتبارين قال كـ وهي ثابتة لكل فاصدا اول كـ كل فاعل
 بالقصد والارادة فانه انما يفعل لغرض وغاية ما والا كان عابثا على
 اللعب لا يخلو عن غاية الاسطقتية فقد اثبت الاول لها غاياتا
 لان الخبث من البراذ ارميت في الارض الطيبة وصادفها الماء وجر
 الشمس فاختار بيتا سبلة وهذا التادية على سبيل الدوام او الكثرة
 فيكون ذلك غاية طبيعية ومنع جماعة ذلك لعدم الشغور في الطبيعة
 فلا يعقل لها غاية واجابوا بان الشغور يصيد يقين الغاية لا تحصيلها
 قال كـ اما القوة للحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وقد يكون
 غاية الشوق وقد لا يكون فان لم تحصل فالحركة باطلة والاخرى اما خيرة

اما الحركات

او عادة او قصد ضروري او عيب وجزاف اول كـ القوة الحركية
 لها مباد على ما تقدم احدها القوة المحركة المبني في العضلات وثانيها
 القوة الشوقية وثالثها التحنن او الفكر وغاية القوة المحركة انما هي
 الوصول الى المستغنى وقد يكون هي بعينها غاية القوة الشوقية كمرطب
 مفارقة مكانه والحصول في آخر لازالة تنجزة وقد يكون عن هلك بطيب
 غريزيا في موضع معين وفي هذا القسم ان لم يحصل غاية القوة الشوقية
 سميت الحركة باطلة بالنسبة اليها وان حصلت الغايات وكان المبدأ
 التحنن لا عين وهو الجراف والحيث وان كان مع طبيعة كالتشقق
 هو العصد الضروري وان كان مع خلق وملكه فغايتها فهو العادة
 وان كان المبدأ الفكر هو الخير المعلوم والمطون قال كـ واشتوا
 للطبيعات غايات وكذا الاتفاقيات اول كـ اما اثبات
 الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه واما العلل لانها
 فقد ما حاقوم لان السبب ان استجمع جهات المؤثرة لزم حصوله
 قطعا والكان منقيا فلا مدخل للاتفاق والجواب ان المؤثر قد
 ما يشر على امر خارجة عن ذاته غير انه للوصول معه يقال لمثل ذلك السبب
 من دون الشرائط انه اتفاق اذ كان اتفاقا مساويا وراجعا واولا
 مع تلك الشرائط كان تبينا ذائنا **المسئلة السادسة** في اقسام
 لعله قال كـ والعلة مطلقا قد يكون بسيطة وقد يكون
 مركبة اول كـ يعني بالاطلاق ما يشتمل على اربع اعني المادية والصورية
 والفاعلية والغائية فان كل واحد من هذا الاربع ينقسم هذه الاقسام
 فالعلة الفاعلة عند المحققين قد يكون بسيطة كتحريك الواحد من اجساما وقد

كون مركبه كتحريك جماعة جميعا اكبر ومنع بعض الناس من التركيب في
العقل والالزام نفيها لان كل مركب فان عدم كل جزء من اجزائه
علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة
فاذا عدم جزءان لم يكون له تاثير البتة لتحقق العدم بالجزء الاول ولان
الموصوف بالعدم اما كل واحد من اجزائه فيلزم تعدد العلة انتفاء
التركيب وهو المطلوب او بعضها وهو المطلوب ايضا مع انتفاء كل
او الجسوع وهو باطل لان كل جزء لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يكن
امر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علة حصوله وهذا
صحيحان لاقتضا لهما انتفاء المركبات سواء كانت علة او لا
وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزجاج والعفص في الجبر
الصورة المركبة كالاسانية المركبة من اشكال مختلفة والغاية المركبة
كالحركة لسر المتاع ولقاء المحب فالكـ وايضا بالقوة
بالفعل او الكـ هذه الابداء الاربع قد يكون بالقوة فالكـ
فاعل للاسكار في الدين بالقوة وقد يكون بالفعل كالحزب مع الشرب
والمادة قد يكون بالفعل كالجنين للانسائه وقد يكون بالقوة كالتخلف
والصورة بالقوة كالمائية للحالة في الهواء بالقوة وقد يكون بالفعل كالماء
الحالة في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها لذلك وبالفعل
هي التي حصل فيها ذلك فالكـ وكلية او جزئية اقول
هذه العلة قد يكون كلية كالبناء مطلقا وقد يكون جزئية كذا البناء
وكذلك البوابة فالكـ وذاتية او عرضية اقول كـ العلة
قد يكون ذاتية وهي التي يستند العلول اليها بالحقيقة كالنار في حرق

وقد يكون عرضية وهي تقتضي العلة شيئا وينبع ذلك الشيء منها آمن
كقول السقويان مبرد فانه بالعرض كذلك ماله يقتضي بالذات ازالة الشحنة
ويتبعها حصول البرودة وكذلك البوابة فان المادة الذاتية هي
محل الصورة والعرضية هي تلك ماخوذة مع عوارض خارجية وهي
الذاتية هي القومة كالاسانية والعرضية هي ما يجمعها من الاعراض
اللازمة او المفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والغاية
هي ما يتم المطلوب وقد يطلق العلة الذاتية على ما مع العلة والـ
وعامة او خاصته **اقول** كـ العلة العامة هي التي يلزم
للعلة الحقيقية كالصانع في البناء والخاصة كالباقي فيه ولا يحق
العسوم والخصوص في الصور فالكـ وقريبه او بعيد العلة
القرينة هي التي لا واسطة بينهما وبين المعلول كالسند في الحركة والبعلة
هي علة العلة كالقوة الشوقية وكذا البوابة فالكـ ومركبة
او خاصته او كـ المشتركة كالتجار لا بواب متعددة والخاصة
كالجار لهذا الباب فالكـ والعدم للحادث من المبادئ العرضية التي
الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو ما يتحقق بعد سبق عدم علة فلما
توقف تحققه على العدم السابق اطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض
وبدأ بالذات هو الفاعل لا غير فالكـ والفاعل في الطرفين واحد
او كـ الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في العدم على ما بينا اولا
من ان علة العدم عدم العلة لا غير والمؤثر في طرف العلول هو العلة لا غير
للمر مع حضورها تقتضي الوجود ومع عدمها تقتضي العدم فالكـ والموضوع
كالماذ او كـ الموضوع ايضا من اجل ذلك التي توقف وجودها على

عليها ونسبة الى الحال نسبة المادة الى الصورة فهو من جهة العلة
المسألة الثانية عشر في ان انتقال العلول انا هو في الوجود او
 البعد **قال** وانما الازمانا هو في احد طرفيه **اقول** الازمانا
 مامية وله وجود وعدم وانما هو في الوجود انا هو في ان يحده موجود او
 معد وما اذا اثبت ان يعقل في احد الطرفين انا الماهية فلا يعقل في
 فيها من التواجد سواء بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل **قال**
 واسباب الماهية غير اسباب الوجود **اقول** اسباب الماهية باعتبار
 الوجود الدخلى في الجنس والفضل باعتبار الخارج هي المادة والصورة
 واسباب الوجود هي الفاعل والغاية **قال** ولا بد للعدم من سبب
 وكذلك الحركة **اقول** قد بينا ان نسبة طرفة الوجود والعدم الى الكين
 واحدة فلا يعقل انصاف ما يحدما الاسباب فلما افتر المكن في وجوده
 الى السبب افتر في عدمه اليه والالكان يمنع الوجود لذاته لانما الوجود
 منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار كالحركات والاصوات والاول
 يفقر عدمه الى السبب **ما التوبة الثاني** فانه لعدم لذاته لما نقول
 بسبب ان يكون العدم ذاتا شيئا والالم يوجد والحركة لها علة في الوجود
 فاذا اعدت او عدم احد شرائطها اعدت وكذا الاصوات فلا فرق بين
 الحركات وغيرها **قال** ومن العلة المعد ما يؤدي الى مثل او خلا
 او ضد **اقول** العلة يقسم الى المعد والى المؤثر والمعد يعني ما ينقل
 العلة الى مملو لها بعد جبرها عنه وهو قريب من الشرط والعلة المعد انا
 ان تؤدي الى ما يابا لها كالحركة او لتتصف فاما معدة للحركة الى التبع وليس
 فاعل لها بل الفاعل للحركة انا الطبيعة او النفس كمن فعل كل واحد في الحركة

الى الشيء بعيد وعند حصول الحركة الى المتصف بقرب تأثير احدهما في العلول
 الذي هو الحركة الى المتشي واما ان تؤدي الى خلافا كالحركة المعدة للشيء
 واما ان تؤدي الى ضد كالحركة المعدة للسكون عند الوصول الى الشيء
قال ولاعداد قريب وبعيد **اقول** الاعداد منه ما هو قار
 وذلك كالجين المستقل لقبول الصورة الانسانية ومنه ما هو بعيد كالتفرد
 لقبولها وكذلك العلة المعدة قد يكون قريبا وهي التي يحصل العلول
 معيها وقد يكون بعيدة وهي التي لا يكون كذلك وينفاوت لعلك
 القرب والبعد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشد والضعف
قال ومن العلة العرضية ما هو معد **اقول** قد بينا
 ان العلة العرضية يقال باعتبار ان احد ما ان يفرز العلة شيئا وتبع
 ذلك الشيء شيئا آخر كقولنا الحرارة تقتضي الجمع بين المتماثلات فانها
 لذاها تقتضي الخفة فاما هو اخف في المركب بقبل السخنة اشد فيفضل
 عرضا حبه ويطلب القعود فيعرض له ان يجمع ماله والثاني ان يكون للعلة
 وصف ملازم فيقال له علة عرضية والاول علة معدة **قال**
المقصد الثاني في الجواهر والاعراض ومنه فصول الاوّل في الجواهر
 اما ان يكون موجودا في الخنوع وهو العرض اولا وهو الجهر **اقول**
 لما فرغ من البحث عن الامور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات
 المكسدة وهي الجواهر والاعراض وفي هذا الفصل مسائل **المسألة الاولى**
 في قسمه المكينات بقول كل من يمكن موجودا اما ان يكون موجودا في الخنوع
 وهو الجهر واما ان يكون موجودا في الخنوع وهو الجهر واما ان يكون
 موجودا في موضع وهو العرض ويعني بالموضوع المحل المتقوم بذاته

مع

مقوم لما يحل فيه فان المحل ان يقوم بالحال او يقوم الحال اذ لا بد
 من حاجة احدهما الى الآخر فالاول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع
 والحال في الاول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضا في الموضوع والمادة
 يشتركان اشراك اخصين تحت اعم واحده هو المحل والصور و
 العرض يشتركان اشراك اخصين تحت اعم واحد هو الحال والموضوع
 اخض من المحل وعدم الخاص اعم من عدم العام فكل ما ليس في محل
 فهو ليس في موضوع ولا عكس ولهذا جاز ان يكون بعض الجواهر حالا
 في غيره ولما كان تعريف العرض يشمل على القيد الثبوت قدومه في القيد
 على الجوهري فالتـ وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل
 او في ذاته وهو النفس او مفارق فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا
 وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم اقول هـ هذه خمسة
 الجواهر الى انواعها فان الجوهري اما ان يكون مفارقا في ذاته وفعله
 للمادة وهو المتسبب بالعقل او مفارقا في ذاته ولا فعله وهو النفس الثاني
 فانها مفارقة للمادة في ذاتها وجوهرها دور فعلها لا احتياجها الى
 الاله في التاثير ولا يمكن ان يكون مفارقا في فعله دون ذاته لان
 في التاثير يستلزم الاستغناء في الذات واما ان يكون مقارنا للمادة
 فاما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو الصورة او ما يتركب
 منهما وهو الجسم هذه اقسام الجواهر فالتـ والموضوع والمحل
 يتعاكسان وجودا في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض
 اقول قد بينا ان الموضوع اخض من المحل فعدمه
 يكون اعم من عدم المحل فقد يتعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص

باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخض من الحال
 مقدمه فالتـ ومن الموضوع والعرض مباينة اقول
 الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المتقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم
 بذاته فينبغي مباينة فالتـ ويصدق العرض على المحل
 والحال جزئيا اقول المحل قد يكون جوهر او هوذا وقد يكون
 عرضا على خلاف من الناس فيه فيصدق بعض المحل عرضا والحال
 ايضا قد يكون جوهر كالصورة الحالية في المادة وقد يكون عرضا وهو
 طاهر فيصدق بعض الحال عرضا فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال
 جزئيا **مسألة ثمانية** في ان الجوهري والعرض ليسا جنسين لما تحتكما
 فالتـ والجوهري والعرضية من تواتر المعقولات لتوقف نسبة احد
 الى وسط اقول اتفق العقلاء على ان العرض من حيث هذا التعريف
 ليس جنسا لما تحت بل هو امر عرضي واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحت
 او عارض فالتـ اختاره المصنف رحمه الله انه عارض وجعل الجوهرية
 والعرضية من المعقولات الثمانية فان كون الذات مستغنية عن
 المحل او محتاجة اليه امر زايد على نفس الذات من المهور الاعتبارية
 وحكم من احكامها الذهنية واستدل عليه بان الذهن توقف في
 نسبة احدهما الى الذات على الوسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال
 على عرضية الكميات والكيفيات وجوهريه النفس واسباه ذلك جنس
 الشيء لا يجوز ان يتوقف بثبوته له على البرهان وهذا الذي ذكره رحمه الله
 يدل على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثمانية فالتـ واختلا
 الانواع بالاولوية اقول هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عا

بجزئية لا جنباً لها وذلك لأن بعض الجزئيات أولى بالجوهرية من بعض
 فان الشك في ان أولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الاجناس
 وهو ايضا يدل على كون العرض عرضاً للواقع استقامت فيه بين
 جزئياته فان الاعراض الفاعلة أولى بالعرضية من غيرها فالتساوي
 والمعقول اشتركا عرضي اولاً — انما يعقل بين الجسم والعقل
 ولما مادة والصورة امر مشترك هو الاستغناء عن المحل ولا يعقل
 هاتين التراكيب في منزله وهذا القدر امر عرضي فالجوهرية ان جعلت
 عبارة عن هذا الاعتبار كانت عرضاً عاماً واجعلت عبارة عن
 الماهية المقصية لهذا الاعتبار فليس ههنا ماهية للجسم وراه كوجه
 وكذلك أتواني وهذه الماهيات تقتضي هذه الاعتبار وان اختلفت
 مع اشراك وكذلك البحث في العرض فاما يعقل الاشتراك بين الجسم
 والكيف وباقي الاعراض في الحاجة الى المحل والعرضية في الوجود
 هذا المعنى امر اعتباري فليست العرضية جنساً **المسألة الثالثة**
 في نفي التضاد عن الجواهر فالتساوي — ولا تضاد بين الجواهر ولا
 بينها وبين غيرها اولاً — لما في من تعريف الجوهر والعرض و
 بان المتماثل ليس بجيب شرع في باقي احكامها فبين امتناء الضدية عن
 الجوهر على معنى انه لا ضد للجوهر من الجواهر ولا من غيرها وانه ان الضد
 هو الذات الوجودية المعاقبة لذات اخرى وجودية في الموضوع مع كونها
 في غاية البعد عنها وقد بينا ان الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا
 لا بالنظر بلا جوهر آخر ولا بالنظر الى غيره من الاعراض فالتساوي والمعقول
 من الفناء العدم اولاً — لما في اشتفاء الضد عن الجوهر اخذ في تعريفه

والتابع حيث جعلوا الجوهر ضداً له الفناء فالتساوي والمعقول
 من الفناء العدم وليس الفناء امر وجودياً بضاده الجوهرية اما نحن
 او جوهر والعتمان باطلان فلا تحق له فالتساوي وقد يطبق
 التضاد على البعض باعتبار آخر اولاً — ان بعض الجوهر يطبق
 عليه انه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو الشاغل
 في محل مطلقاً وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية بعينها البعض
 الآخر **المسألة الرابعة** في ان وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال
 فالتساوي — وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال لا مع التماثل المحل
 العكس اولاً — المحل الواحد قد يحل فيه اكثر من حال واحد مع
 الاختلاف كالجسم الذي يحل في التواء والحركة والحارة وكانا ذواتي
 محل فيها الصورة الجنسية والتوحيه هذا مع الاختلاف اما
 مع التماثل فانه لا يجوز ان يحل المشاغل محلاً واحداً الاستلزام
 رفع الاشئنة لا تنفع الامتياز بالذاتيات والوارث لا تنفعها فيها
 وبالعوارض فالتساوي ينسبها اليها فقد ظهر ان وحدة المحل لا تستلزم
 وحدة الحال لا مع التماثل واما بالعكس فانه يستلزم فان وحدة الحال
 يستلزم وحدة المحل لا استحالة حلول عرض واحد او صورة واحدة
 في محلين وهو ضروري وكلام ابي هاشم في التاليف وبعض الاولاد
 في الاضافات خطأ فالتساوي — واما الاقسام فغير مستلزم في الظاهر
 اولاً — انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة والنقطة
 والاضافات كالاتق والنبوة اعراض فانه محال منقسمه وهي غير منقسمه
 اما الوحدة والنقطة فظاهر وكذا الاضافات فانه لا يعقل حلول نصف

لا بؤة أو البؤة في نصف ذات الالب أو الابن وذهب قوم الى ان
 انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وجوده بكل
 واحد من اجزاءه وتوزيعه عليها واتقاء حلولها فيها وانما الحال فانه
 لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان الحرارة والحركة اذا احلوا محله
 واحد لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حاراً غير متحرك وبعضه
 متحرك غير حار واعلم ان الاعراض النارية اذا حلت محله منقسماً
 انقسمت بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقايق اذا حلت
 محله انقسم بانقسامها **المسألة الخامسة** في استحالة انتقال
 لاعراض قال — والموضوع مرجله الشخصات اقول —
 الحكم بامتناع انتقال الاعراض قريب من النين والذليل ان العرض
 ان لم يتخلف لم يوجد فتخذه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها
 والا لكان نوعه في شخصه ولا ما يحل فيه والا لا كفى بوجوده
 عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال فبقي ان يكون معلول محله **المسألة السادسة**
 انتقاله عند وان لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص قال — وتلقف
 الحال للمحل متوسط اقول — الحال قد يحل الموضوع من غير
 واسطة كالحركة القائمة بالجسم وقد ينفق الى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل
 ذلك المحل في الموضوع كسرعة القائمة بالجسم فانها تنفق الى حلولها
 في الحركة ثم يحل الحركة للجسم **المسألة السابعة** في نفى الجزء الذي لا يتجزأ
 قال — فلا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال اقول — هذا
 سنداً اخلف اناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين والحكام الى ان الجسم
 مركب من اجزاء لا يتجزأ فذهب بعضهم الى انها هي وبعضهم الى عقد

عليه

وذهب الياقون الى ان الجسم بسيط في نفسه مقبل كاتصاله لمحل
 لكنه يقبل الانقسام اما الى ما يتناهى كما ذهب اليه من المتكلمين
 لا الى ما لا يتناهى كما ذهب اليه الحكماء وقد نفى المصنف رحمه الله
 الجزء الذي لا يتجزأ بقوله لا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال
 وذلك لان ما لا يتجزأ من ذوات الاوضاع اعني الاشياء المتناهية
 بالجس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط او مركز الدائرة
 ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجه قال —
 بحجب المتوسط اقول — هذا احد ادلة على نفى الجزء وتقرره انا
 اذا فرضنا جواهر متوسطة بين جوهرين فاما ان يحجبها عن التماس
 اولا والثاني ط والاولى التداخل والاول وجب الانقسام لان الطرفين
 امده في واحد ما غير الطرف الاخر قال — والحركة الوضعية
 على طرف المركب من ثلثة اقول — هذا وجه ثان وتقرره انا اذا فرضنا
 خطاً مركباً من ثلثة جواهر وعلى طرفيه جزأين ثم تحركا على السواء في السرعة
 والبطء والابتداء فلا بد وان يتلوا فاما يمكن بان يكون نصف كل
 واحد منهما على نصف الطرف ونصف الاخر على نصف المتوسط
 فيقسم الثلثة قال — او من اربعة على التبادل اقول — هذا وجه
 ثالث وتقرره انا اذا فرضنا خطاً مركباً من اربعة جواهر فوق احد طرفيه
 جزء وتحت طرفه الاخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من اول الخط
 الى آخره حركة على السواء في الابتداء والسرعة فانها لا يقطعان الخط
 بعد المحاذاة لموضع المحاذاة ان كان هو الثاني او الثالث كان احدهما
 قد قطع اكثر فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع قال —

ولم يثبت لهم ما يثبت لغيره بل كونه من التعلق وسكون المتحرك واشياء
الذرة انما هي — هذه وجوه اخرى تدل على صحة الجزاء احدها ان
الحسن يتقدم بالتحرك على الاستدارة باق على وضعه ونسبة اجزاء
وضع القول بالجزء يلزم التعلق لان الجزء القريب من النقطة اذا تحرك
جزءه اقل من تحرك القريب من القطب جزءا متاوي المداران وهو حال
بالضرورة وان تحرك اقل من جزء لزم الانقسام وان لم يتحرك
اصلا لزم التعلق الثاني ان السرعة والبطء كقيمتان قائمان
بالحركة لا باعتبار تحلل الكائنات لانه لو كان بسبب تحلل الكائنات لزم
ان يكون فضل كائنات القمر النابز من اول النهار الى آخره حين
نرى على حركته باراء فضل حركات الشمس من اول النهار الى آخره
على حركات القمر لكن فضل حركات الشمس اصغاف اصغاف حركات
القمر فيكون كائنات القمر اصغاف اصغاف حركات كوكب الجوز بل
ذلك اذا ثبت هذا فاما ان تحرك السراج مع جزءه فان تحركه ابطى تساويا
هذا خلف وان تحرك اقل لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلا لزم
الحال هذا ما خطر لنا من تفسير قوله وسكون المتحرك الثالث ان الكائن
موجود بالجزء فان كانت حقيقة لزم ابطال الجزاء لان الدائر القطبية
ان تلاقت اجزاها بطواهرها وبواطنها ساوت الدائر المنطقية
هذا خلف وان تلاقت بواطنها خاضعة لزم الانقسام وان لم تكن
حقيقة كان ذلك لارتفاع بعض اجزاها وانخفاض البعض الآخر لكن
انخفض الاعلى بالجزء لم يفضل كانت الدائرة حقيقة لزم ما ذكرناه
لا لزم الانقسام قال — والنقطة عرض قائم بالنقسم باعتبار الشا

حرارة

اقول — هذا جواب عن حجة من اشب الجزاء وتقريرا ان النقطة موجودة
لانها غاية الخط فان كانت موجودة فهو المطلوب وان كانت غير موجودة
ان انقسم انقسمت لان كل واحد من الجزئين مغاير للحال في الآخر وان لم يقم
فهو المطلوب والجواب انها عرض قائم بالنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام الحاصل
لان الحال في المنقسم باعتبار حقوق طبيعة اخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام
محله وهذا النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عرض الشا له
فان — والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم فيها مطلقا
هذا جواب عن حجة اخرى لهم وهي ان الحركة موجودة بالضرورة وهي
من الموجودات الغير القارة فاما ان يكون لها في الحال وجودا ولا والثاني
باطل لان الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن في الحال موجودة لزم
نفيتها مطلقا واذا كانت موجودة في الحال فان كانت منقسمة كما
احد طرفيها سابقا على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف
وان لم تكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لانها لو انقسمت لانقسمت
الحركة لان الحركة في احد الجزئين مغايرة للحركة في الجزء الآخر فلو كانت الحركة
منقسمة مع ان افرضنا انها غير منقسمة والجواب ان الحركة لا وجود لها في
الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا لان الماضي والمستقبل وان
كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه قال
والآن لا يتحقق له خارجا **اقول** — هذا جواب عن حجة اخرى لهم وهي
ان الان موجود لا شفاء الماضي والمستقبل فان كان الان منقسما كان
منقسما مطلقا ويستحيل انقسامه والالزم ان يكون الحاضر بعضه فلا يكون
الآن كله آنا هذا خلف واذا كان موجودا فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة

ولا كان احد طرفي واقعا زمان والاخر زمان آخر فيقسم زمانا
 غير منقسم هذا خلف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة
 على ما تقره وتقرير الجواب ان الماضي والمستقبل موجودان في حد ذاتهما
 معدومان في الآن مطلقا والآن لا يتحقق في الخارج **قوله**
 ولو زكبت الحركة لما لا يتجزأ لم يكن موجودة **اقول** لما فرغ من
 النقض شرع في المعارضة واستدل على ان الحركة لا تتركب مما لا يتجزأ
 لانه لو زكبت مما لا يتجزأ لم يكن موجودة والثاني باطل اتفاق فلذا نقض
 بيان الشرطية ان الجزء اذا تحركت من جزء الى جزء فاما ان يوصف
 بالحركة حين كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه حينئذ لم يأخذ بالحركة
 او حين كونه في الجزء الثاني وهو باطل ايضا لان الحركة حينئذ قد انتهت
 وانتهت ولا واسطة بين الاول والثاني وهذا محال فثبت ان شرائط
 الجوهر الفرد لانه على تقدير عدمه يثبت الواسطة ويمكن ان يقرر بان
 الشرطية من وجه آخر وهو ان الحركة اما ان يكون عبارة عن الماشية
 الاولى والثاني وهما محالان لما مر او مجموعهما وهو محال الانتقال
قوله والقائل بعدم تنامي الاجزاء يدعيه مع ما تقدم
 النقض بوجود المؤلف مما لا يتناهي ونفقر في النعيم الى التناهي
قوله لما فرغ من ابطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع
 في ابطال مذهب القائلين بعدم تنامي الاجزاء فعاد وقد استدل
 عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرها بطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قبل
 تتركب الجسم من افراد متناهية منه او غير متناهية واستدل عليه
 بما بوجه الاول انا نفرض اعدادا متناهية من الجواهر الافراد و

في جميع الابعاد فاما ان يزيد مقدارها على مقدار الواحد ولا والثاني
 باطل والالم يكن بالفيها مفيد للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعا
 وان زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت ابعاد ثلثة حصل
 جسم من اجزاء متناهية وهو مطلقا قسما ان كل جسم يتألف
 من اعداد غير متناهية هذا معنى لزوم النقض بوجود المؤلف مما
 لا يتناهي واما قوله وينفقر في النعيم القصية بان الحكم ان لا يتناهي
 من الاجسام يتألف من اجزاء غير متناهية فطريقة ان يثبت بدو المؤلف
 الذي انشأه من الاجزاء المتناهية الى بقية الاجسام فنقول كل جسم
 فانه متناه في المقدار فله الى هذا المؤلف نسبة وهي نسبة متناه
 المقدار الى متناه المقدار لكننا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة الاجزاء
 ونقص بنقصها فنسبة المقدار الى المقدار كنسبة الاجزاء الى الاجزاء
 كنسبة المقدار نسبة متناه فكذا نسبة الاجزاء الى الاجزاء **قوله**
 ويلزم عدم لحوق السريع البطيء **اقول** هذا هو الوجه الثاني
 الدال على ابطال القول بعدم تنامي الاجزاء وتقرر ان الجسم
 لو تركب من اجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطيء والثاني باطل
 بالبصيرة فكذا المقدم بان الشرطية ان البطيء اذا قطع مسافة
 ثم ابتدا السريع وتحرك فانه مع قطع تلك المسافة يكون البطيء قد
 قطع شيئا آخر فاذا قطع السريع يقطع البطيء شيئا آخر وهكذا الى ما
 لا ينهي فلا يلحق السريع البطيء **قوله** وان لا يقطع المسافة
 في زمان متناه **اقول** هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني
 وتقرر انا لو فرضنا الجسم شئيل على ما لا يتناهي من الاجزاء لزم ان

ان النقص انما اذا
 في النقص

الى المقدم

ويقطع المتحرك المسافة المتناهية في زمان متناهٍ لانه لا يمكنه
 قطعها الا بعد قطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها الا بعد
 قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهي فكون هناك ازمدة غير
 متناهية تكتنفنا على هذه الوجوه في كتاب الاسرار بالمستقبلا
 اليه احد **ف** والضروة قضت ببطء ان القطعة والتدا
اقول اعلم ان القائل بعدم شأني اعتذر دواعي الوجه الاول
 بالداخل فقالوا لا يلزم من عدم شأني الاجزاء عدم شأني التقدير
 لان الاجزاء تتدخل في جزآن واريد في حين جز واحد في
 قدر فلا يلزم بقاء النسبة واعتذر دواعي الوجهين الآخرين بالظفر
 فان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناهٍ
 فانه يقطع بعض تلك الاجزاء ويترك على البعض الآخر وكذلك
 السريع يقطع بعض الاجزاء ليحل البطيء وهذا ان العذر باطلا
 بالضرورة **ف** والقسمه بانواعها تحدث اثنيته
 مساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع **اقول**
 يريد ان يمتلئ مذهب ذي مقراطيس في هذا الموضع وهو ان الجسم
 ينشأ في القسمة الانفكاكية الى اجزاء قابلة للقسمه الوهية لا الـ
 وبما ان القسمه بانواعها الثلاثة اعني الانفكاكية والوهية والقي
 باختلاف الاعراض اضافية او الحقيقية تحدث في المقوم اثنيته
 تكون طبيعة كل واحد من القتين مساوية لطبيعة المجموع وطبيعة
 الخارج عنه وكل واحد من القتين لما صح عليه الانفكاك عن صاحبه
 فكذا كل واحد من قسمي القتين الى ما لا يتناهي **ف** وامتناع

الاجزاء

الانفكاك لعرض لا يقتضي الامتناع الذاتي **ف** بعض الام
 وقد يتبع عليها القسمه الانفكاكية لا بالنظر الى ذاتها بل بالنظر الى
 عارض خارج عن الحقيقة الجسمية اما لصغر المقوم بحيث لا يتناوله
 الا القسمة او صلابته او وصول صورة يقتضي ذلك لما في القسمة
 عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي **ف**
 فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام الى متناهية
ف هذا نتيجة ما مضى لانه قد بطل القول بتركيب الجسم
 من الجواهر الافراد سواء كانت متناهية او غير متناهية وثبت انه
 واحد في نفسه متصل لا مفصل له بالفعل ولا شك في انه يقبل الانسا
 فاما ان يكون قابلا لما لا يتناهي من الانقسام لا غير وهو باطل لما تقدم
 في ابطال مذهب ذي مقراطيس او لما لا يتناهي وهو المطلوب **المسئلة**
السابعة في ثبوت الهيولى **ف** ولا يقتضي ذلك ثبوت
 مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهي **اقول**
 يريد ان يبين ان الجسم البسيط لا جز له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين
 وابو البركات البغدادي وقال ابو علي ان الجسم مركب من الهيولى والنفوس
 واجتج عليه بان الجسم متصل في نفسه وقابل للانقسام ويستحيل ان
 يكون القابل هو الاتصال نفسه لان الشيء لا يقبل عدده فلا بد
 له اتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهيولى
 والاتصال هو الصورة فاستدرك المصنف رحمه الله ذلك وقال
 ان ذلك اي قول الانقسام لا يقتضي ثبوت مادة كما قرأناه في كلام ابي علي
 لان الجسم متصل لمادة واحدة فاذا قسمنا استحال ان يبقى للمادة على

اتفاق بل يحصل لكل جزء مادة فان كانت مادة كل جزء حادثة بعد
 لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة
 قبل القصة لزم وجود مواد لانهاية لها محب ما في الجسم من قول الامتياز
 التي لا تنافي **مسألة ثالثة** في اثبات المكان لكل جسم
 وكل جسم مكان طبيعي بطبيعته عند الخروج على اقرب الطرق **قوله**
 كل جسم على الاطلاق فانه ينظر الى مكان يحل فيه لاسمحاله وجود جسم
 مجرد عن الامكنة ولا بد وان يكون ذلك المكان طبيعيا له لانه اذا اجردنا
 الجسم عن كل العوارض فانما ان لا يحل في شيء من الامكنة وهو حال او
 يحل في الجسم وهو ايضا باطل بالضرورة او يحل في البعض فكون ذلك
 البعض طبيعيا ولهذا اذا اخرج عن مكانه عاد اليه وانما رجع اليه على
 اقرب الطرق وهو الاستقامة **قوله** فلو تعدد اتفق
قوله برهان يبين ان المكان الطبيعي واحد لا يمكن
 لجسم واحد مكانان طبيعيان كان اذا حصل في احدهما كان تاركا للثاني
 ما بطبيعته وكذا بالعكس اشغ ولم يكن له مكان طبيعي **قوله** ومكان
 التركيب مكان الغالب او ما اتفق وجوده **قوله** التركيب ان
 تركيب من جوهرين فارنا ويا ومانعا وقف في الوسط بينهما والا
 تفرقا وان غلب احد مكانا كان الغالب وان تركب من ثلثة غلب
 احد مكانا مكانا كان الغالب والكان في الوسط وان تركب من اربعة
 متساوية حصل في الوسط او ما اتفق وجوده فيه وان غلب احد مكانا
 في مكانه ولا استمرار للمعدل لمرقة الفضالة بالامور الغريبة **قوله**
 وكذا السطح والطبيعي من الكوة **قوله** قيل في هذا الشكل

فلا يكون واحدا طبيعيا له
 فانه اذا كان لثلاثة
 اتفق مكانه

انه ما احاط به حد واحد او حدود في التحقيق ان من الكيفيات المحسنة
 بالكميات وهو هيئت احاطة الحد الواحد والحدود بالجسم وهو طبيعي
 وقسري لان كل جسم متناه على ما يأتي وكل متناه مشكل بالضرورة
 فاذا فرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بدن شكل فكون طبيعيا
 له ولما كانت الطبيعة واحدة لم يقتض امورا مختلفة ولا شكل ابط
 من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدري وباني الاشكال قسري
المسألة التاسعة في تحقيق ماهية المكان **قوله** والمعقول
 من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه **قوله** الاول
 يعني به المكان لانه قد بين ان الجسم يقتضي بطبعه شيئا للمكان
 والشكل ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا ذكره بعض الحكماء ثم عاد
 الى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف النافذة والذي عليه التحقيق
 امران احدهما البعد المساوي لبعد المتكسر وهذا مذهب افلاطون
 والثاني السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم
 المحوي وهو مذهب ارسطو وايضا يربطنا وقد اخذنا المصنف الاول
 وهو اختيار ابي البركات ومذهب المتكسر قريب منه والدليل على
 اختاره المصنف ان المعقول من المكان انما هو البعد فانا اذا فرضنا
 الكون خاليا من الماء بصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكون بحيث
 اذا ملئ ماء شغلها لما يجمعتها والامارات المشهورة في المكان
 من قسمة انما يتكرر المتكسر في وسبقه عليه ويأويه وما يوصف بالخلق
 والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد **قوله** وانما ان
 البعد من مادة في المادة وهو الحال في الجسم وما يقع مساويه ومنه ما

فذلك في الاجسام وتلاقيها بجلتها وتداخلها حيث ينطبق على بعد
 المتكسر ويتجدد ولا امتناع لخلقه عن المادة **اقول**
 لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدرة
 بوزد على كون المكان بعدا وهي ان المكان ان كان هو البعد لزم
 اجتماع البعدين والثاني محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
 المتكسر لا بعد فان بقيتا تعاليم الاجتماع والاتحاد اذ لا يريد بعدا
 عند حلول الحوي وان عدم احدهما كان العدم حاله في الوجود او
 بالعكس وهما محالان واما بيان استحالة الثاني فضروري لما تقدم
 من امتناع الاتحاد ولان المقود من البعد الشخصيات انما هو البعد
 بين طرفي الحوي فلو تنكك العقل في عقده لزم السقطه وتقرر
 للجواب ان البعد ينقسم الى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة وحال
 فيها وهو البعد المقارن للجسم والثاني مفارق للمادة وهو الحاصل
 بين الاجسام المتباعدة والاول باينع ساويه يعني البعد المقارن
 للمادة ايضا فلا يحاط به لاستحالة التداخل بين بعدين مقارنين
 والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعد مادي بل يداخله ويطابقه
 وهو محل الجسم المداخل بعدا فلا امتناع في هذه المداخلة والاتحاد
 لان هذا البعد خال عن المادة **قال** ولو كان المكان سطحيا
 لقضات الاحكام **اقول** لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال شبهة
 المتكسرين القايلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
 للسطح الظاهر من الحوي وتقرر بطلون ان المكان لو كان سطحيا
 لقضات الاحكام الثابتة للجسم الواحد فان الجبر الواقع في المكان

الماء والظير الواقع في الهواء يفارقان سطحاً بعد سطح مع كونهما
 ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لان الحركة هي مفارقة الجسم
 لمكان الى مكان آخر ولكانت الشمس المتحركة المداومة لسطحها كسنة
 فيلزم كون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضاد في الاحكام
قال ولم يعين المكان **اقول** هذا وجه ثان دال
 على بطلون القول بالسطح وتفرق ان العقلاء حكوا باجتماع كل
 جسم الى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم احدا
 وهو ان عدم تمامي الاجسام حتى يكون كل جسم محاطا بعينه او
 جسم لا في مكان بان يكون محيطا بجميع الاجسام والعنسان باطلون
 فالمقدم مثله **المسألة** حاشية في امتناع الخلة **قال** وهذا
 لا يصح عليه الخلق من شغل والساوت حركة المعاوق حركة عديمة
 عند فرض معاوق اقل نسبة زماينهما **اقول** اختلفت
 في هذا المكان فذهب قوم الى جوار الخلة، وذهب اخرون الى امتناع
 وهو اختيار المصنف واستدل عليه بان الخلة لو كان ثابتا لكانت
 الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق والثاني باطل بالضرورة فالمقدم
 مثله وبيان الشرطية انا اذ افرضنا متحركا يقطع مسافة خالية في ساعة
 ثم نفرض تلك المسافة ممتلئة فان زمان الحركة يكون اطول لان الماء المتحرك
 في المسافة معاوق للتحرك عن الحركة فتفترضه يعطها في ساعتين ثم نفرض
 ماء آخر ارق من الاول على نسبة زمان الحركة في الخلة الى زمانها في
 الماء وهو النصف فيكون معاوقه نصف المعاوق الاولى فيقطعها في ساعة
 في ساعة كثر الماء الزرق معاوق ايضا فيكون الحركة مع المعاوق كالحركة

بدونه وهو باطل **المسألة ثانياً** غير متحركة في البحث عن الجهة ول
 والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة **اقول**
 لما بحث عن المكان وكانت الجهة ملزمة له حتى ظن انهما واعتدبه
 بالبحث عنها وهي على ما فترها جماعة من الاولين عبارة عن
 طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وذلك لاننا نتوهم
 امتداد اخذ من الشير ومنتهيا الى المشار اليه وذلك المنتهى
 هو طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة **قال**
 وليست منقسمة **اقول** لما كانت للجهة عبارة عن الطرف
 لم يكن منقسمة لان الطرف لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل
 نهايته فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف ولان المتحرك اذا وصل
 الى المنتصف لم يحل اما ان يكون متحركا عن الجهة فلا يكون متحركا
 من الجهة او يكون متحركا اليها فلا يكون المتحرك من الجهة **قال**
 وهي من ذوات الاوضاع المقصورة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة
امرا الجهة ليست امرا مجردا عن المواد وعلة بقائها بل هي من
 ذوات الاوضاع التي يتناولها الاشارة الحسية ويقصد بالحركة وبالأشياء
 فيكون موجودة وانما قد قصد بالحركة بقوله للحصول فيها لان
 ما يقصد بالحركة قد يكون موجودا كجهة فالحركة يقصد بالحركة لانها
 يقصد بالحصول فيها وقد يكون معدوما كالسباح الذي يجر كالحجم
 اليه من المواد فانه معدوم وليس مقصودا بالحركة للحصول فيه بل لتجيب
 جهة منها ما هو طبيعي وهو ثنائى لا غير الفوق والسفل ومنها ما
 هو غير طبيعي وهو ما عداها ما بالطبيعي باستحليل تغيره وانتقاله عن

قالوا في معنى منها فقولوا
 ما عدا ما عداها

هيئته وبغير الطبيعي ما يمكن تغيره فان القدم قد يصير خلفا وكذا
 اليمن قد يصير يارا واما الفوق والسفل فلا وهن للجانب التي
 ليست طبيعية عين متناهية لانها اطراف الخطوط المفروضة في امتداد
 وتلك الخطوط عين متناهية **والسفل** **قال**
 وهي قمان فلكية ومضرة فاما الفلكية فالكلمة منها متعة واحذر
 لمكوب محيط بالجميع وتحت تلك الثوابت ثم افلك الكواكب السبعة
 وتشمل على فلاك التداوير وخارجة المراكز والجموع اربعة وعشرون
 وتشمل على سبعة متحركة والاف ديف وعشرين كوكبا وثابت **اقول**
 لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئية وبدأ بالجسم
 اقرب الى الجبر وفي هذا الفصل مسائل **مسألة** **دور** في البحث عن
 الاجسام الفلكية اعلم ان الاجسام ينقسم قسمين فلكية وعنصرية والافلاك
 اما كلة فظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة وانما جزئية اما الفلكية
 فتقسم واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب يسمى
 الفلك الاطلس لهذا الاعتبار وتحت تلك الثوابت ويسمى فلك البروج
 ياتر المحيط بمقعرة محدب هذا الفلك وتحت هذا اصل وتحت الشمس
 وتحت المذبح وتحت الشمس وتحت الزهرة وتحت عطارد وتحت القمر
 مائت العالي بمقعرة محدب السافل وهذه السبعة متوافقة المراكز وتقع
 الارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الافلاك السبعة يفضل الى
 كثير تقضه اختلاف حركات ذلك الكواكب في العرض والطول والاسماء
 والارتفاع والسرعة والبطء والبعد والقرب من الارض فاشتق كل كوكب
 فلما مثله بفلك البروج مركزه مركز العالم ياتر محدب مقعرا فوقه ومقعرا

محتجب ما تحتها وهو تلك الكلي مثل على ما برأه ذلك الا القتر فان ممثله
 محيط بأرضه يسمى المايل واشتوا ايضا فلما خارج المركز عن مركز الارض
 منفصله عن المثل والمايل تمام من محذاتها ومقفرهما على نقطتين
 يسمى لا بعد عن الارض او جبا والا قرب منه حضيضا واشتوا
 فلما آخر يسمى تلك التدوير غير محيط بالارض بل هو في ثخن الخارج
 المركز تمام من محذبه سطحه على نقطتين يسمى لا بعد في رؤية والا قرب
 الى الارض حضيضا في السبعة عد الشمس فاهم اشتوا لها فلما خارج
 المركز خاصته واشتوا العطاره فلكن خارجي المركز يسمى احدها المدبر
 والثاني الحامل فالجميع مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فلما
 مثل سبعة افلاك منها على خمسة كواكب متحركة وفلك البروج
 محتوي على الف وبنف وعشرين كوكبا ثابتة وكون الثوابت في تلك
 واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكره غير معلوم
 بل يجوز ان يوجد افلاك كثيرة اما وراء المحيط او بين هذه الافلاك
 وقول بعضهم ان ابعدها كل ما قبل ما ولا قرب وقرب العالي
 باطل لان بين ابعدها القتر واقرب وقرب عطاره ثخن فلما
 جوز القتر **قال** **الف** والكلي بايط **اول** ذهبوا الى
 ان الفلك بسيط لان كل مركب ينظر الى اليه الاخلال والفلك لا
 اليه الاخلال في هذه المدة المتساوية فيكون بيننا وهذا حكم واجب
 عندهم ولكن عندنا لان الاجسام عندنا حادثة تمكن طرق التغير
 اليها والاخلال **قال** **الف** خالية من الكيفيات الفعلية
 والانعالية ولوازمها **اول** **الف** هذا حكم آخر الافلاك وهو

سبعة

انها غير مستقيمة بالكيفيات الفعلية اعني الحرارة والبرودة وما ينسب
 اليها ولا الكيفيات الانفعالية اعني الرطوبة واليبوسة ومنسب
 اليها وغير مستقيمة بلوازمها اعني النقل والخفة واستدلو على
 بان الافلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والذالي باطل
 فالمقدم مثله بان الترخيه ان الفاعل موجود في مادة بسيطة لا عاقل
 لها فيجب حصول كمال اثره وبان بطلان المايل ان الهواء العالي ابر من
 الهواء الملائم لوجه الارض وكذا الواقعة البرودة لبلغ الغاية فيها
 فكان يتولى الجود على العاصر فكان يكون ثخن من الجوهر ولما يل
 ان يقول لا يلزم من اقضاء الحرارة حصول السخابة لان السخابة الضعيف
 مختلفان بالتوزع ولا يلزم من اقضاء الماهية وغايتها اقضاءها التبع
 الامر ولهذا كان الهواء مقتضى للتخمة ولم يقتض البالغ منها ولا
 الاعتذار بان الرطوبة مانعة عن الكمال لان الرطوبة مانعة عن كمال
 التخمة اذا اخذت بمعنى البه لا بمعنى الرقة واللطافة ولا مكان ان يكون
 الطبيعة الفلكية يقتضي مانع عن الكمال وان الرطوبة اذا امتنع عن
 كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة تقتضي امرين متباينين اذا افرقت
 هذا فنقول لما امتنعت الحرارة والبرودة امتنعت لانهما اعني النقل
 والخفة **قال** **الف** شفاة **اول** **الف** استدلو على شفاة الافلاك
 بوجوب احدها انها بايط وهو منقوض بالقرين والثاني انها لا
 ما وراءها عن الابصار فاما بنصر الثوابت وهي في الفلك الثامن
 وهذا ايضا ظني لا يقيد اليقين يجوز ان يكون لها وزن ضعيف غير
 حاجب عن الابصار كما في البلور **المسئلة الثانية في اثبات**

العناصر البسيطة **و**اما العناصر البسيطة فاربعه
 كرية النار والهواء والماء والارض واستفيد عدد هاتين من اوجات
 الكيفيات الفعلية والانفعالية **اول** لما فرغ البحث
 عن الاجرام الفلكية شرع في البحث عن الاجسام العنصرية وهي اما
 بسيطة او مركبة ولما كان البسيط جزئاً من المركب وكان البحث عن
 الجرم متقدماً على البحث عن الكل فتم البحث عن البسيط واعلم
 ان البسيط العنصري اربعة فافرقها الى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء
 ثم الارض ومركزها مركز العالم لان النار حارة في الغاية فطلب العلو
 والهواء حار لانه في الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر والارض
 ابرد العناصر فطلبت المركز وهذه الاربعة كرات بنظم بعضها
 على بعض لبساطتها ولان ضروف القراة اعتبر في وقت تعيينه
 في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول
 في ذلك الوقت بعينه والساير على خط من خطوط نصف النهار
 الى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض
 الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الارض والاعوار والآثار
 لا تؤثر في الكرية لصغرهما بالنسبة اليها واما الماء فلو ان راكب
 البحر اذا قرب من الجبل ظهرت له قلته اولاً ثم اسفله ثانياً والبعيد
 بينه وبين القلعة اكثر ثانياً بينه وبين السفلى والسبب فيه منع حذبة
 الماء عن انصار الاسفل واما الباقين فلما اتم من بساطتها وهي
 تقتضي الكرية واما استفيد عدد هذه العناصر والخصائص
 اربع من اوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اعني البرودة

والحرارة والرطوبة والهوية **ثاني** وكان من انقلب الى
 المذايق والى الغير بواسطة او بواسطة **هذا**
 الاربعة كل واحد منها ينقلب الى الاخر اما ابتداء كصيرورة النار
 هواء او بواسطة واحدة كصيرورة ماء بواسطة الفلكية هواء
 ثم انقلاب الهواء ماء او بواسطة كصيرورة ارضاً بواسطة الفلكية
 هواء ثم ماء ثم ارضاً والاصل فيه ان غالب الامر انقلاب العنصر الى
 مده صفة كالتدب النار هواء ابتداء والى البعيد بواسطة يد اقلية
 انقلاب كل واحد منها الى صاحبه ما نشاهد من صيرورة النار هواء
 عند الاشقاء وصيرورة الهواء ناراً عند الحاح النفع وصيرورة الهواء
 ماء عند حصول البرد في الجو وانعقاد لتحاب الماطر من غير وصول
 بخار اليه وصيرورة الماء هواء عند استخانة وصيرورة الماء ارضاً كما
 يعقد اهل الجبل المياه التجارية احجاراً اصلية وصيرورة ارضاً كما
 يتخذون مياها حارة ويحلون فيها اجساد اصلية خفيفة حتى
 تضربها ما جارية **ثالث** فالنار حارة يابسة ثقيلة متحركة
 بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احوال المركب اليها **رابع**
 لما فرغ من الاحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات
 بكل عنصر عرض وبدا بالنار وذكر من احكامها ستة الاول انها
 حارة ولحسن يدل على حرارة النار الموجودة عندنا واما النار
 البسيطة التي هي الفلك لا تشر فيها كذا ذلك لوجود الطبيعة خالية
 عن العايق ولبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع
 امتزاجها بالبرد فكيف بالنار الصرفة الثانية انها يابسة وهو معلوم

بلحس ايضا ان معنى باليبوسة ما لا يلتصق بعينه انما ان غنى هاما
 شكله بالاشكال تغرية فالنار ليت يابنة لهذا المعنى الثالث
 انها شفاقة والالاجبت الثوابت عن الابصار ولان النار كلما
 كانت اقرب الى الثقافية كانت اقوى كانه اصول المتقل الرابع
 انها متحركة بالبعية وهو حكم ظني لانهم لما راوا الشب متحركة
 حكموا بحركة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفل
 مكانا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتكمن فيه كالساكن
 في القينة وهذا ضعيف لان الشب لا تتحرك الى جهة واحدة
 بل قد يكون الى الشمال تارة والى الجنوب اخرى وما ذكره من العلة
 فهو بعيد والالزم حركة كرة الهواء والماء والارض مع ان الفلك
 بسيط لا جزء له ولو فرض له اجزاء كانت متساوية فكيف يصح اختلافها
 في كون بعضها مكانا لبعض اجزاء النار البسيطة والبعض الارض مكانا
 للآخر الخامس انها ذات طبقة واحدة وذلك لقولها على احوال
 ما يارحها فلا يوجد في مكانها غيرها السادس انها قوية على احوال
 اليها وذلك ظاهر **فالسابع** وهو ان حار رطب ثقاف له
 اربع طبقات **اقول** لما فرغ من البحث عن احكام النار شرع في
 احكام الهواء الملائم لها وذكر له احكاما اربعة الاول انه حار
 وذلك فيما يرجع الى الكيفية الفعلية وقد وقع التشبيه فافكرنا
 ذهب الى انه حار لانه الغاية لان الماء اذا اراد جعله حواء نحن
 فضل سخين ومع استحكام التسخين يقلب هواء واخرون منعول
 ذلك لانه لو افضى السخونة لطبعه بلع فيها الغاية لوجود العلة

من المعادق الثاني انه رطب بمعنى سخونة فقول الاشكال لا يوجب البلية
 وذلك وهذا انما يرجع الى الكيفية الانفعالية الثالث انه ثقاف
 وهو ظاهر لعدم ادراكه صرفا بالبصر الرابع انه ذو طبقات اربع الطبقة
 الاولى الملاصقة للارض الثانية الطبقة الباردة بسبب ماخالطها
 من الاشجار الثالثة الطبقة الصرفة الرابعة الطبقة المترجدة من
 النار **قال** والماء بارد رطب ثقاف محيط بثلاثة ارباع الارض
 لطبقة واحدة **اقول** ذكر الماء خمسة احكام الاول انه بارد
 والحس يدل لانه مع روال المختلطات الخارجية يحس برده واختلفوا
 فالاكثر على ان الارض ابرد منه لانها كثف وابتعد عن المختلطات والحركة
 الفلكية وقال قوم ان الماء ابرد لانها تحس بذلك وهو ضعيف لان الشيء
 قد يكون اشد بردا في الحس ولا يكون في نفس الامر كذلك كما في جانب
 السخونة ولهذا كانت السخونة في الاجسام الذائبة كالزئبق وغيره
 اشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعة اتصال النار
 الصرفة عن اليد لاجل لصاقها فله يدوم اثرها كذلك هاهنا الماء
 للطاقة منبسطة على العضو ويصل اليه عن كل جزء منه ويلتصق به
 التراب المتناثر عنه سريعا فكان الاحساس برده الماء اكثر الثاني انه
 رطب وهو ظاهر بمعنى البلية وقيل انه يعنى الجود لانه بارد بالطبع
 والبرد يعنى الجود ولما عرض له السيلان بسبب سخونة الارض والهواء
 ولو خلى وطبيعته لا يقتضي الجود الثالث انه ثقاف لانه مع صراقة لا
 عن الابصار وقيل انه ملون والالم يكن مرآيا ولضعف لونه لم يحجب
 عن الابصار الرابع انه محيط بالارض وهو حكم ظني لانهم جعلوا احكاما

فأما

عليه

معادلة ولا استحال الاضعف وعديم عنصره فلولاً حاطة مثله
 اربع ارض لكان اقل من الارض واذا كان محيطاً بالارض
 كان هو الحجر والافانان يكون فوق الارض وتحتها والثاني باطل
 ولا لكان اصغر من الارض ففي الاول وهو الحجر الخامس انه ذو ضيقه
 واحد هو البحر هو ظاهره **والارض باردة يابسة**
 ساكنة في الوسط ثمانية طبقات **اقول** ذكر الارض
 اسما خمسة الاول انها باردة لانها كثيفة وقد سلف البحث انها
 ابرد العناصر الثاني انها يابسة وهو ايضا ظاهر الثالث انها ساكنة
 في الوسط وقد انازع قوم في ذلك فذهب جماعة الى انها متحركة الى النفل
 واخرون والعلو واخرون بالاستدارة والحق خلاف ذلك كله والا
 ما وصل البحر الرمي اليها ان كانت حاوية وما نزل البحر الرمي الى فوق ان
 كانت صاعدة ولما سقط على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة
 وقد اشار في هذا الحكم الى فائدة بقوله في الوسط وهو الرصد على من زعم انها
 ساكنة بسبب عدم تناهيها من جانب النفل من حيث الطبع وبان
 بعض هذا القول ظاهر لان اجسام متناهية الارتفاع انها ثقافت وقد
 وقع فيها منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لانها بسيطة وذهب جماعة
 الى انها ثاقبة الارض فان كانت بسيطة فالمطلوب وان كانت
 مترجة بعينها كانت ارضية عليها انطب فكانت الثقافت اغلب والسبب
 كذلك ثم نفى ابري اولئك بالقر الخامس في طبقاتها وهي ثلث طبقة
 هي ارض محضه وهي المركز وما يقارب وطبقة صلبة بعضها منكشف هو
 وبعضها احاط به الحجر **مسئلة** في البحث عن المركبات

المركبات هذه الاربعة استقصاها **قوله** ما فرغ من البحث عن
 البسيط شرع في البحث عن المركبات وبدان ذلك بالبحث عن مركباتها
 وعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الاربعة لان البعض
 الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة ولما دل الاستقراء على
 استقاء صلاحية ما عد الكيفيات الاربعة اعني الحرارة والبرودة والرطوبة
 واليبوسة او ما ينسب اليها الفعل والانفعال وجب ان يكون التفاعل
 انما هو في هذه الاربعة وحوايلها فكانت الاستقصات هذه العناصر
 الاربعة لا غير وهذا العناصر هي اجزاء العالم يسمى اركانا وحيث
 انها تتركب منها المركبات من المعادن والنبات يسمى استقصات **قوله**
 وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض **قوله** المركبات عند تفاعل
 الاول ايل يحدث عند تفاعل هذه العناصر الاربعة بعضها في بعض الى ان
 يستقر الكيفية المتوسطة للنماء بالمزاج وذهب اصحاب اللطيف مثل
 ابيس غورس واتباعه الى نفي ذلك وقال ان عناصره هي لحم واجزاء
 هي عظام واجزاء هي حصة وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلفة
 في العالم غير متناهية فاذا اجتمع اجزاء من طبيعة واحدة ظن ان تلك
 الطبيعة تحدث وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحداد
 التركيب لا غير والضرورة قاصبة سطلون هذه المقالة فانا شاهد بتدليل
 الوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات **قوله**
 بفعل الكمية في المادة فنكر صرافة كيفيتها وتحصل كيفة متشابهة له
 لكل متوسطة هي المزاج **قوله** ما ذكر ان المركبات انما تحصل عند
 تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفة هذا التفاعل واعلم ان

نحار وبارد والرطب واليابس اذا اجتمعا ويعمل كل واحد منهما
في الآخر من غير انما ان يتقدم فعل احدهما على افعاله او يتأخر
يلزم من الاول صيرورة المخلوب غالبا وهو محال ومن الثاني كون الشيء
الواحد غالبا مغلوبا بدفعه وهو محال فلم يبق الا ان يكون الفاعل في
كل منهما غير المتفعل فيفعل الفاعل هو الصورة والمتفعل هو المادة
وينقص الماء الحار اذا مزج بالبارد واعتدلا فان الفعل والانفعال
بين الحار والبارد هناك موجود مع انه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء
البارد وقيل الفاعل هو الكيفية والمتفعل هو المادة مثلا تفعل حرارة
الماء الحار في مادة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كصفة متناهية
متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار المصنف رحمه الله
وفيه نظر لان المادة انما تفعل في الكيفية الفاعلة لا غيرها ويعتبر
من كون المخلوب بصير غالبا واجتماع الغالبية والمغلوبة للشيء
الواحد في الوقت الواحد بالنسبة الى شيء واحد وهو باطل **قوله**
مع حفظ صور البسيط **اقول** نقل الشيخ في هذا المعنى
في كتاب الشفاء ان هاهنا مذجبا عربيا عجيبا وهو ان البسيط اذا
اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقومة لها وحذرت
صورة اخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بان العنقا
لو بقيت على طباعها حتى انقصف الجزء الناري مثله بالصورة الحسية
امكن ان يعرض للنار بافرادها عارضا من ينسحب بها الى ان يصير حرا
الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزءا من المركب فيصير النار
حما وبطلت الشيخ بان ذلك كون كونا فساد الامزاجا ولان الكاسر

الماء البارد يحصل

باق مع الانكسار والطباع باقية مع انكسار الكيفيات وينقص ما ذكره
بوروده عليهم لان مذجبههم ان الجزء الناري يبطل ناريته عند
استزاجه ويتوقف بالصورة الحسية فيجوز عروضا هذا العارضا
لنار البسيط فان شرط التركيب كان هو جوابا **قوله** ثم تختلف
الامزجة في لاعداد بحسب قهرها وبعد ما من الاعتدال **اقول**
الامزجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصورة والعوى المعدية
والنباتية والحيوانية اذ المركبات كلها اشتركت في طبيعة الجسمانية
ثم اختلفت في هذه القوى فبعضها انصف بصورة حافظة لبابطة
عن التفريق جامعة لمقتضات مفردة من غير ان يكون بمبدأ الشيء
آخر وهذه هي الصور المعدية وبعضها انقصف بصورة تفعل مع
ما تقدم التغذية والتمية والتوليد لا غير وهي النفس لنباتية وبعضها
يفعل مع ذلك الحس والحركة الارادية وهي النفس للحيوانية فلا بد وان
يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوايل المستند الى اختلاف
الاستعداد السقادي من اختلاف الامزجة بسبب بعد ما وقهرها من
الاعتدال فكل من كان مزاجه اقرب الى الاعتدال قبل فساد اكل
قوله مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع
طرفا افراطا وتقريبا **قوله** الامزجة تختلف باختلاف
اجزاء البسيط وكبرها وهذا الاختلاف بسبب كبر والصغر غير متناه
فكانت لامرجه كذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا
افراطا وتقريبا فان النوع الانسان مثله مزاج خاص يعتدل به في
افراط وتقريب كذا ذلك المزاج الخاص شغل على لايتاها من لامرجه

الشخصيه ولا يخرج عن حد المراجعات وكذا كل نوع اذا عرفت
 هذا فاعلم ان الامزجة متعة لان البساطا ان يتاوى فيه
 وهو المعتدل او يغلب احدها فاما الخارج مع اعتدال الانفعالين
 او البارد معه والخارج مع غلبة الرطب او اليابس او البارد معه او
 يغلب الرطب مع اعتدال الفعلين او اليابس معه **فالسؤال**
الفصل الثالث في بيان احكام الاجسام ويشترك الملاحظ
 في وجوب التناهي لوجوب انصاف ما فرض له ضدّه عند مقايسته
 بمثلّه مع فرض نقصانه عنه **اقول** لما فرغ من البحث عن الاجسام
 شرع في البحث عن باق احكامها اذ كان قد سبق البحث عن بعض احكامها
 وهذا الفصل يشتمل على مسائل **المسألة الاولى** في تنامي الاجسام وقد
 اتفق اكثر العقلاء على ذلك واما خالف فيه حكماء ائند استدلال
 المصنف رحمه الله على ذلك بوجهين الاول بهان التطبيق وتقريره
 ان الابعاد لو كانت فضل من احدها قطعه ثم ينطبق احد الخطين على
 الآخر بان يجعل اول احدهما مقابلا لاول الآخر وماني الاول مقابلا
 لماني الثاني والثالث للثالث وهكذا الى ما لا يتناهي فان استخرا
 كذلك كان الناقص مثل الزايد وهو محال بالضرورة وان انقطع
 الناقص انقطع الزايد لان الزايد انما زاد بمقدار متناه هو القدر
 المقطوع والزايد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهي فخطان
 متناهيان وهو المطلوب اذ عرفت هذا فرجع الى تتبع الفلك المتناهي
 فقول ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اشارة الى الدعوى ^{التنبيه}
 على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم وقوله لوجوب انصاف ما فرض له

نعم يتناهي بالمتناهي ان
 تقضي خطين غير متناهيين
 سداً ما وجدتم

ضده به معناه لوجوب انصاف الخط الناقص الذي فرض له ضدّه
 لانا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي وقوله عند مقايسته بمثلّه
 معناه عند مقايسته للخط الناقص بالخط الكامل المتناهي في عدم
 التناهي ومعنى المقايسة هنا مقابلة كل جزء من الناقص بجزء من الكامل
 وقوله فرض نقصانه عنه بمعنى منع قطع شئ من الخط الناقص حتى
 صار ناقصا لهذا ما خطه لنا في معنى هذا الكلام **والسؤال**
 ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما استملا عليه مع وجوب انصاف
 الثاني به **قوله** هذا هو الدليل الثاني على تنامي الابعاد **قوله**
 انا اذا فرضنا زاوية خرج ضلعها الى ما لا يتناهي على الاستقامة
 فان النسبة بين زيادة الضلعين وزيادة الابعاد التي اشتمل الضلعان
 عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الابعاد على نسبة
 واحدة فاذا استمرت زيادة الضلعين الى ما لا يتناهي استمرت زيادة
 البعد بينهما الى ما لا يتناهي مع وجوب انصاف الثاني اعني البعد
 بالتناهي لا امتناع الحضار ما لا يتناهي به **قوله** **المسألة الثانية**
 في ان الاجسام متناهية **قوله** واتحاد الحد واشفاء الفجوة
 منه يدل على الوحدة **قوله** ذهب الجسور من الحكا والمختار
 الى ان الاجسام متناهية في حقيقة الجسميه وان اختلفت بصفات وعوارض
 وذهب النظام الى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لان ذلك
 يدل على اختلاف اللوازم لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث
 هو جسم وقد استدلل المصنف رحمه الله على قوله بان الجسم من حيث هو
 مجرد واحد عند الجميع انا عند الاول فان حدد الجوهر القابل للتعديد

الله واما المتكلمون فالحق بخبرونه بانه الطويل العربي العبق وهذا الحد
 لواحد لا قسمه فيه فالحدود واحد لا استحالة اجتماع الختلافات في
 حد واحد من غير قسمة بل متى اجتمعت الختلافات في حد واحد وقع
 في تقسيم ضرورة كقولنا الحيوان اما ما طرأ او ما حل ورادهما ذلك
 ولهم **مسئلة ثالثة** في ان الاجسام باقية **قال**
 والضرورة قضت ببقائها **فتر** المشهور عند العقلاء
 ذلك ونقل عن النظام خلافه بناءً منه على امتناع استداد العدم الى الفاعل
 وانه لا ضد للاجسام مع وجوب قائمها يوم القيامة فالتميم بعدم بقاءها
 وانما يتخذ حالها كالاعراض غير الفاعلة والمحققون على خلاف ذلك
 واعتمادهم على الضرورة فيه وقيل ان النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقائه
 الى المؤثر فتوهم الناقل انه كان يقول بعدم بقاء الاجسام **مسئلة رابعة**
سأله في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان
 ويجوز خلوها عن الكميات المدبقة والمرتبطة والشموم كالهواء **اقول**
 ذهبت المعتزلة الى جواز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان
 ومنعت الاسخريه منه اما المعتزلة فذاحتوا بمشاهدة بعض الاجسام
 كذلك كالهواء واحتجت الاشاعرة بعباس اللون على السكون وما بعد
 الانصاف على ما قبله وهما ضعيفان لان القياس المثل على الجامع لا
 يفتقر فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق فان السكون لا يعقل خلوه بتخير
 عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور الجسم خاليا عنه واما
 امتناع الخلوه عنها بعد الانصاف فمنوع ولو سلم لظهر الفرق ايضا لان
 الخلوه بعد الانصاف اما امتنع لانفقار الزايل بعد الانصاف الى طرية

الضد بخلاف ما قبل الانصاف لعدم الحاجة اليه **مسئلة ثالثة**
 في ان الاجسام يجوز رؤيتها مبترقة الفسق واللون وهو ضروري
اقول ذهب الاول الى ان الاجسام مرتبة لكن لا بالذات
 بل بالعرض فانها لو كانت مرتبة بالذات لروي الهواء والتالي بالذات
 فالمقدم مثله وانما يمكن رؤيتها بتوسط الفسق واللون وهذا حكم
 ضروري يشهد به الحسن وجمهور العقلاء على ذلك ولم اعرف مخالفا
مسئلة ثالثة في ان الاجسام حادثة **والاجسام**
 كلها حادثة لعدم انفكاكها من حركات متناهية حادثة فانها
 لا تخلو من حركة وسكون وكل منهما حادث وهو **فتر**
 هذه المسئلة هي من اجل المسائل واشرفها في هذا الكتاب وهي الحركة
 العظيمة بين الاولاد والمتكلمين وقد اضطربت اقطار العقلاء فيها
 وعليها مبني قواعد الاسلاميه وقد اختلف الناس فيها فذهب
 المسلمون واليهود والنصارى والجوس الى ان الاجسام محدثة وذهب
 جمهور الحكماء الى انها قديمة وتفضيل اقوالهم في ذلك ذكرناه في كتاب
 المناهج اذ عرفت هذا فنقول الدليل على ان الاجسام حادثة انها
 لا تخلو عن امور متناهية حادثة وكل ما لم يخل عن امور متناهية حادثة
 فهو حادث فالاجسام حادثة اما الصغرى فلان الاجسام لا تخلو
 عن الحركة والسكون وهي امور حادثة متناهية اما بيان عدم انفكاك
 الجسم عنها فضروري لان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عن
 المكان فان كان لا شافية فهو الساكن وان كان مستقلا عنه فهو متحرك
 واما بيان حدوثها فظاهر لان الحركة هي حصول الجسم في غير بعد ان كان

ويجوز ان يكون

في حيز آخر والتكون هو الحصول في الحيز بعد ان كانت في ذلك الحيز
 فهاهنا كل واحد منهما ليس قديم وايضا فان كل واحد منهما
 يجوز عليه العدم والقدم لا يجوز عليه العدم اما الضعفي فلان
 كل متحرك على لاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقيب
 جزء آخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط او مركب وكل بسيط ساكن
 يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الاجسام والبا
 الذي لا يلاقيه في قول الملاقات فاسكن على غير الملاقات الملاقات
 كما اسكن على الملاقات لكن ذلك انما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة
 جائزة عليه واتت المركبات فالحا ركب من البسيط ونسوق
 الدليل الذي ذكرناه في البسيط الى كل جزء من اجزاء التركيب واما
 الكبرى فلان القديم ان كان واجب الوجود لذاته استحالة عدمه
 وان كان جائز الوجود استند الى علة توجب لاستحالة صدوره القديم
 عن المختار ولان المختار انما يفعل بواسطة المقصد والذمى والقصده
 انما يتوجه الى ايجاد العدم فنقل اثر المختار حادث فلو كان القديم اثر
 المؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحالة
 عدمه فاستحالة عدم معلوله وان كان ممكنا نقلنا الكلام اليه فاما
 ان ينسحب وهو محال او ينتهي الى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيحصل
 عدم معلوله فقد ظهرت القدم يستحيل عليه العدم وقد بينا جواز
 العدم على الحركة والسكون فيحصل قديمهما فاما
 تنامي جزئيهما فلان وجود ما لا يتناهي محال للتطبيق ووصف
 كل حادث بالاضافتين المتقابلتين وبحسب زيادة النصف باحد

منها تنامي الباقي
 بالغير الا ان غير سبق اليه
 فاضيف كل واحد

من حيث هو كذلك على النصف بالآخر فينقطع ناقص والزائد ايضا
 لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الا ان في بيان
 تناميها لان بيان حدوثها غير كاف في الدلالة وهذا المقام
 هو الحركة بين الحكاء والممكنين فان الممكنين منعوا من اتصال الجسم
 بحركات لا يتناهي ولا ايل جوز واذنك واجبة الممكنون على
 قولهم بوجود احدها ان كل فرد حادث فالجسوع كذلك ومخوفيف
 اذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث الجسوع الثاني انه قابله للزيادة
 والنقصان فيكون متناهيته وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى وقد مر
 فان الاولى اريد من الثانية ولا يلزم تناميها الثالث التطبيع وهو ان
 يوجد جملة الحركات من الآن الى الازل جملة ومن زمان الطوفان
 الى الازل جملة اخرى ثم يطبق احدي الجملتين بالاعزى فان ستمرا
 الى ما لا تنامي كان الزائد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع النامي
 تنامي ونهاى الزائد لانه انما زاد بمقدار متناه والزائد على النامي
 بمقدار متناه يكون متناهي الرابع ان كل حادث بوصف باضفتين
 متقابلتين هما السابقة والسبوقية لان كل واحد من الحوادث
 غير المتناهي يكون سابقا على ما بعد ولاحقا لما قبله والسبق واللاحق
 ايضا فان متقابلتان وانما صح انضافهما لانهما اخذ بالنسبة
 الى شيئين اذا عرفت هذا فنقول اذا اعتبرنا بالحوادث الماضية
 البسنية من الآن تارة من حيث ان كل واحد منها سابق وتارة من
 حيث هو عينيها لاحق كانت السوابق واللاحق المتباينان بالاعزى
 متقابلتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى وهم تطابق ومقدار

يجب كون التوابع كثر من التوابع في الجانب الذي وقع النزاع فيه والى
 هذا اشار بقوله ويجب زيادة النصف ما جدها على احدى ^{الوجهين} اوصاف
 وهو اضافة النصف على النصف بالاضافة الى اضافة النصف منقطع
 في الماضي قبل انقطاع التوابع فكون متناهية والتوابع ايضا تكون
 متناهية لانها زادت بمقدار متناهية وهذا الوجه الاخير استنبطه
 المصنف رحمه الله ولم يعثر عليه في كلام القدماء ^{في} **الضرورة** ^{في} **الضرورة**
 قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية **اقول**
 لما بين ان الاجسام لا ينفك عن الحركة والتكون وبين حدوثها ونشأ
 وجب القول بحدوث الاجسام لان الضرورة قضت بحدوثها ^{بغير} **تفكك**
 عن حوادث متناهية **اقول** فالاجسام حادثة ولما
 استحال قيام الاعراض الالهاية بحدوثها **اقول** هذا
 نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام وانما الاعراض
 فانه سيحل قيامها بانفسها وتفقده الوجود الى محل محل فيه وهي
 اما جسمانية او مجسمانية والكل حادث اما للجسمانية فلا يمنع
 قياسها عن الاجسام واما ان الشرط حادثا كان الشرط كذلك بالضرورة
 وانما غير الجسمانية فالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى للضعف
 رحمه الله انما قصد الاعراض للجسمانية بقوله استحال قيام الاعراض
 الالهاية بحدوثها **اقول** والحدوث اخضع بوقته اذ لا وقت
 قبله والخاتمة ربح احد مقدميه لا الامر عند بعضهم **اقول**
 لما بين حدوث العالم الاجسام شرع في الجواب عن شبه الفلاسفة واي
 شبههم باثبات اجاب المصنف عنها في هذا الكتاب بالشبهة الاولى

تارة في التوابع

اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم اما ان يكون ازلنا او حادثا فان كان
 ازلنا لم يدم قدم العالم لان عند وجود المؤثر التام يجب وجود الاثر لانه
 لو تأخر عنه ثم وجد لم يجد انما ان يكون لتجدد امر الاول يستلزم
 كون ما فرضناه مؤثرا انما ليس يتام هذا خلف والثاني يستلزم ترجيح
 احد طرفي الممكن لا المرجح لان اختصاص وجود الاثر في الوقت الذي
 وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا
 من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم حادثا نقلنا الكلام الى علة
 حدوثه ولم يزل التسلسل والانتفاء الى المؤثر القديم وهو محال لخلف
 الاثر عنه وهذا محال انما نشأ من فرض حدوث العالم وقربا
 عن هذه الشبهة المتكلمون بوجود احد المؤثر التام قديم لكن الحجة
 اختص بوقت الاعداد لا نشأ وقت قبله فالاوقات التي يطلب
 فيها الترجيح معدومة ولا تمايز الا في الوهم واحكام الوهم في مثل
 ذلك غير معقولة بل الزمان يبتدئ وجوده مع اول وجود العالم
 ولم يكن وقوع ابتداء سائر الوجودات قبل ابتداء وجود الزمان
 اصلا الثاني ان المؤثر التام انما يجب وجود اثره معه وكان
 موجبا لما اذا كان محتارا فلا لان المختار ربح احد مقدميه
 على الآخر لا المرجح والعالم قبل وجوده كان يمكن الوجود وكذا بعد
 وجوده لكن المؤثر المختار اراد ايجاد وقت وجوده دون ما قبله
 وما بعده لا الامر الثالث لم لا يجوز اختصاص بعض ادوات مصلحة
 تقتضي وجود العالم فيه بما دون ما قبل ذلك الوقت وبعده فالمؤثر
 التام وان كان حاصلا في الازل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيله

لهذا المصطفى الرابع ان الله علم بوجود العالم وقت وجوده وخلق
 علمه محال فلم يكن وجوده قبل وقت وجوده الخامس ان الله اراد
 ايجاد العالم وقت وجوده والارادة مختصة لذاتها السادس
 ان العالم محدث كما تقدم فستحيل وجوده في الازل لان المحدث
 هو ما يبقه العدم والازل ما يبقه العدم والجمع بينهما محال
 ثم عارضوهم بالمحدث البؤى فانه معلول اما تقدم فيلزم قدمه
 او المحدث قبله **والمادة منفية اول**
 هذا جواب عن الشبهة الثانية ونقريها انهم قالوا كل حادث فهو بوق
 ما كان وجوده وذلك الامكان ليس امر عديما والافلا فرب
 بوق الامكان والامكان المنفي ولا قدرة العادرا لانها غلظتها بوق
 مغاير وليس جوهر الازمنة نسبة وازمنة فهو عرض فمحله يكون سابقا
 عليه وهو المادة فتلك المادة ان كانت قديمة وسحيل انما كانها
 عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم وان كانت حادثة
 والجواب قد بينا ان المادة منفية وقد سلف بحقيقة **قالت**
 والقبلية لاستدعي الزمان وقد سبق بحقيقة **هذا**
 جواب عن الشبهة الثالثة ونقريها انهم قالوا كل حادث فان عديمه
 سابق على وجوده واقام سبق منفية هنا الا الزمان فان كل حادث
 يستدعي سابقه الزمان عليه فالزمان ان كان حادثا لزم ان يكون
 زمانيا وهو محال وان كان قديما وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن
 الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه والجواب ما تقدم من ان السابق
 لا يستدعي الزمان والالزم التسلسل **والسلسل**

سابع في جواب الشبهة الرابعة انما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
 لما فرغ من البحث عن الجواهر المعارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة
 فبعد ما عن البحث اخبرنا عن البحث عن المعارف وفي هذا الفصل
 مسائل **المسألة الاولى** في العقول المجردة واعلم ان جماعة من الحكماء
 نفوا هذه الجواهر واحتجوا بانها لو كان ههنا مجرد ليس حكم وحس في
 لكان مشاركا لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركا لذاته
 وهذا الكلام مخيف لان الاشتراك في الصفات التلينة لا يقتضي
 الاشتراك في الذات فان كل بسطين يشتركان في سلب ما عداها
 عنهما مع اشقاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات
 البؤوية لا يقتضي الاشتراك في الذات لان الاشياء المختلفة قد يميز
 لارن واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجردة
 للواجب تعالى في وصف التجرد وهو يبنى مشاركتها في الحقيقة فلهذا
 لم يحرم المصنف رحمه الله تعالى من الجواهر المجردة **والسلسل** وادلة
 وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبق لشرط
 باللاحق في تأثيره او وجوده والاما انقت صلاحية التأثير عنه
 لان المؤثر ما محتارا **قالت** لما بين اشقاء الجسم بعدم الجوهر
 المجرد الذي هو العقل شرع في بيان عدم الجسم بؤوة وذلك بان
 ضعف ادلة المشبكين واعلم ان اكثر الفلاسفة ذهبوا الى ان العقل
 الاول هو العقل الاول وهو جوهر مجرد عن الاجسام والمواد في ذاته
 وتأثيره معانم ان ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكن باعتبار
 كثرة جهات الحاصلة من ذاته ومن فاعله ثم يصدر عن العقل الثاني عقل

ومنه ثانياً وهكذا الى ان ينتهي الى العقل الاخير وهو المستنى بالعقل
 الفعال والى الملك الاخير التاسع وهو الملك القدر واستدلوا على
 اثبات الجواهر المجردة التي هي العقول بوجه **الاول** قالوا ان الشئ
 واحد فلا يكون علة للكثير فكون الصادر عنه واحداً فلا يخلو
 ان يكون جسماً او مادة او صورة او وقت او عرضاً او عقلاً ولا قسماً
 كلها باطله سوى الاجزاء **الاول** فلهذا كل جسم مركب من المادة والصورة
 وقد بينا ان العلول **الاول** كون واحداً والى هذا القسم اشار بقوله
 الواحد لا يصدر عنه امران **واما الثاني** فان المادة هي الجوهر القابل
 فلما يصلح للفاعلية لان نسبة القبول نسبة الامكان ونسبة الفاعل
 نسبة الوجوب وسبب ان يكون نسبة الشئ الواحد الى الواحد نسبة
 امكان وجوب فاذا لم يصلح المادة للفاعلية لم يكن هي العلول **الاول**
 السابق على غيره لان العلول **الاول** يجب ان يكون علة فاعليته لما
 بعده والى هذا القسم اشار بقوله **والاول** لما انتفت صلاحية التأثير
 عنه الى السابق للمادة التي لا يصلح ان تكون فاعلة واذا لم تكن سابقة
 لم يكن هي العلول **الاول** لما بينا ان العلول **الاول** سابق على غيره
 من العلولات **واما الثالث** فلان الصورة منقطة في فاعليتها
 وتأثيرها الى المادة لانها انما يؤثر اذا كانت موجودة مستحضه وانما
 يكون كذلك اذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هي العلول
الاول السابق على غيره لكانت متغنية في فاعليتها عن المادة وهو محال
 والحاصل ان الصورة محتاجة في وجودها الشخص الى المادة فلا يكون
 سابقة عليها وعلى غيرها من الكمات لاستحالة اشتراط السابق بالذات

والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط اي الصورة باللاحق اي المادة في
 وجوده **واما الرابع** فلان النفس انما يفعل بواسطة البدن فلو كان مستقياً
 العلول **الاول** لكانت علة لما بعدها من الاجسام فيكون مستغنية في
 فعلها عن البدن فلا يكون نفساً بل عقلاً وهو محال فبقي اذن مشروط بتأثيرها
 بالاجسام فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطاً باللاحق في تأثره
 المستداليه وهو محال والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط اي النفس باللاحق
 اي الجسم في تأثره **واما الخامس** فلان العرض محتاج في وجوده الى الجوهر
 فلو كان العلول **الاول** عرضاً لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطاً
 في وجوده باللاحق وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ولا سبق لمشروط
 باللاحق في وجوده فبالحاصل ان الصورة والعرض مشروطان بالمادة
 والجوهر فلا يكونان سابقين عليها والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا يكون
 مقدمه عليه تقدم العقل على العلول **والا** لا تأثره عنه اذا عرفت
 هذا الدليل فنقول بعد بدلتهم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر جانياً
 انما اذا كان مختاراً فلما كان المختار يتعد آثاره وافعاله وسياتي الدليل
 على انه مختار **والسبب** وقولهم استدالة الحركة بوجوب الارادة
 للنفس بالكمال اذ طلب الحاصل فعلاً او قوة بوجوب الانقطاع وعدم
 محال لتوقفه على دوام ما اوجب انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع
 المتابعة في امتناع طلب الحال **اقول** هذا هو الوجه الثاني من
 الوجه الذي استدلوا به على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه
 وتقرر الدليل بقول حركات السموات ارادية لانها مستديرة وكل حركة
 مستديرة ارادية لان الحركة انما طبيعته او ضرته المستديرة لا يكون

صفة ان المطلوب بالطبع لا يكون متروكا للطبع وكل خبر من المسافة
 في الحركة المستديرة فان تركه بعينه هو التوجه اليه واذا انتقلت الطبيعة
 انتقلت العترة لان العترة على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا عترة
 فثبت انها ارادية وكل حركة ارادية فاما سببها فمطلوبا ولان
 العترة لا بدوم وذلك المطلوب يجب ان يستكمل الطالب به والا
 لم يتوجه بالطالب نحوه فاما ان يكون كما لا في نفسه او لا والثاني محال
 والنجار انقطع الحركة لانه لا بد وان يظهر لذلك الطالب ان ذلك
 المطلوب ليس بكال في ذاته فيترك الطالب واذا كان المطلوب كمالا
 حقيقيا فاما ان يحصل بالعلية وهو محال والا لوقفت الحركة فوجب
 ان يحصل على التعاقب ولما كانت كالات الفلك حاضرة بامرها
 سوى الوضع لانه كمال في جوهره وبان مقولة عن الوضع فان اوضاعا
 الممكنة ليست حاضرة بامرها اذ لا وضع يحصل له الا وهناك اوضاع
 لانهاية لها معدومة عنه ولا يمكن حصولها دفعة فحيثما تحصل
 على التعاقب ثم ان الفلك لما تصور كل العقل وانه لم يبق فثبت
 بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به في ذلك المنهج
 ما فيه بالقوى الى الفعل ولما تقدر ذلك دفعة استخراج كماله في اوضاعا
 على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل تشبه به الفلك في حركته
 فان كان واحد الزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطء
 وليس كذلك فيجب وجود عقول متكثرة بحسب تكثر الحركات في الجهة
 والسرعة والبطء لا يقال لم لا يتحرك لاجل تقع السافل او لم لا يختلف
 في الجهة والسرعة والبطء لذلك لاننا نقول الفلكيات امثرون

هذا العالم

هذا العالم ويستحيل ان يفعل العالي شي لاجل السافل ولا كان مستكبرا
 به فالكامل مستكمل بالتأقص هذا خلف فلا يمكن ان يكون الحركة في اصلها
 ولا في هيئتها لاجل نفع السافل فهذا انظر الدليل والجواب ان هذا
 على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها بطل
 هذا الدليل من اصله وايضا هذا الدليل يتوقف على ^{الطلب} حصر فاما
 ولا فاما التي ذكروها ليست حاضرة فلما كن لم لا يجوز ان يكون
 الطلب لما يستحيل حصوله او لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك
 ومنع وجوب الشعور بذلك ثم نقول لاننا ان الحركة الفلكية دورية فلم
 لا يتحرك على الاستقامة فلما انها دورية فلم لا يكون قسرية قوله ان شاء
 الطبع تقضي ان شاء العترة فاما منوع فان حركة القوى بالماوى حركية
 وان كانت بالعرض وهي دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات
 بل انما اراد بعينها فلم حصرتم ذلك العترة في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز
 كون للفلك كالات من الاوضاع معدومة كالاعتقالات المتجددة وان
 فانه على قدر خافض فباق انواع الكم عند معدومة وكذا الكثير من انواع الكيف
 فلم اوجبت الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع اوضاع ولم توجب استخراج
 ما في الاعراض من الكم والكيف بل الايون عند معدومة مع استحالة حصولها
 له عندكم فلم يجوز مثله في الاوضاع فلما ذلك لكن لم اوجبت وجود عقل
 يشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج الاوضاع كمال مقصود لم يتحرك
 لطبيته من غير حاجة الى تشبه به فلما كن لم احلتم تقع السافل وحده
 استفادته مع انه خطابي غير لازم وبالمجمل هذا الوجه ضعيف جدا وعرف
 هذا فخرج الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقوله نعم بالجوهر عطف على قوله نعم

استداره الحركة فوجب الارادة اشارته الى ما نقلناه عنهم من ان الحركة
المستديرة لا يكون الا ارادية وقوله المستلزم للشيء بالكامل اشارة الى ان
الغاية من الحركة ليس كما لا يحصل دفعه ولا امتنع الحصول بل هو التمسك بالشيء
على الثبات وقوله اذ طلبت الحاصل فلهذا اذ قوة توجب الاصل اشارة
الى ان ذلك الكمال ليس حاصلا بالفعل والالو فت الحركة ولا بالقوة التي
يمكن حصولها دفعه لذلك ايضا وقوله وعز ذلك بحال اشارة الى ان الكمال
اذا كان متمتع بالحصول استحال طلبه وقوله لتوقفه على دوام ما اوجبه انقطاع
اشارته الى بيان ضعف هذا الدليل بانه مبني على دوام الحركة وقد بينا
وجوب انقطاعه وقوله وعلى حصر اقسام الطلب اشارة الى اعتراض ثان و
ان منع حصر اقسام الطلب في انه لما ان يكون كمالا حاصلا او متمتع بالحصول
او يحصل على الثبات وقوله مع المنازعة في امتناع طلب المحال اشارة الى
اعتراض آخر وهو ما منع استحالة طلب المحال لجواز الجهد على الطالب
وقوله لا على لعلية بين المتصانفين ولا لا يمكن المنع او غل
الاقوى بالاصنف لمنع الامتناع الذاتي **اقول** هـ
الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوها على اثبات العقول بقوله
ان نقول الافلاك ممكنة فلها علة فهي ان كانت غير جسم ولا جسماني
ثبت المطلوب وان كانت العلة جسماني لزم الدور وان كانت جسماني
فاما ان يكون الحاوي علة المحوي او بالعكس والثاني محال لان المحوي
اصنف من الحاوي فلو كان المحوي علة لزم تعقيل الاقوى الذي هو الحاوي
بالاصنف الذي هو المحوي وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة
في المحوي محال ايضا وبانه يتوقف على معذرات احد هيا ان الجسم لا يكون

علة الا بعد ضرورة تخصيصا معينا وهو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار
موجودا بالفعل ولا وجود لعين الشخص الثانية ان العلول حال فمن
وجود العلة يكون ممكنا وانما يلحقه الوجوب بعد وجود العلة ووجودها
الثالثة ان الاشياء المتضاربة لا تتخالف في الوجوب ولا يمكن
اذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة المحوي لكان متقدما بخصه
المعقن على وجود المحوي فيكون المحوي حيث ممكنا فيكون انشاء العلة
ممكنا لانه مصاحب لوجود المحوي لكن الخلاصة متمنع لذاته والجواب بعد
منه امتناع الخلقه لانه لم يكن الامتناع ذاتيا اذا عرفت هذا فنرجع
الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قوله لا علىية بين المتصانفين الذي يفهم
من هذا الكلام انه لا علىية بين الحاوي والمحوي وتمامها المتصانفين
لانه اخذها من حيث هما حاو ومحوي وهذا ان الوصفان من باب المتصانفين
وقوله والا لا يمكن التسع اشارة الى ما بيناه من امكان الخلقه المتمنع
لذاته على تقدير كون الحاوي علة وقوله او غل لا قوى بالاصنف اشارة
الى ما بيناه من كون الصنف علة للقوى على تقدير كون المحوي علة للحاوي
وقوله الامتناع الذاتي اشارة الى ما بيناه في الجواب من المنع من كون
الخلق متمنعا لذاته وهذا ما فهمناه من هذا الموضع **مسألة**
في النفس الناطقة **مسألة** واما النفس فكل اول الجسم طبعي الى ذلك
حيث بالقوى **اقول** هـ هذا هو البحث من احد انواع الجواهر وهو
عن النفس الناطقة وقبل البحث عن احكامها شرع في تعريفها وقد عرفت انها
الخلق انها كل اول الجسم طبعي الى ذلك حيوة بالقوى لان الجسم اذا اخذ من
المادة كانت النفس المنضمة اليه الذي يحصل من اجتماعها نبات او حيوان

او انسان صورة واذا اخذ معنى النفس كانت كلالا ان طبيعة النفس باقية
 بقدر الفصل وعرف النفس بالكل دون الصورة لان النفس انسانية
 عن حاله في البدن فليت صورة له وهي كماله واعلم ان الكمال منه اول
 وهو الذي يتنوع به الشيء كالفضول ومنه ثاب وهو ما يخرج من النوع بعد
 كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم الاول وهي كمال
 الجسم طبعي غير متناهي كالسير وغيره وليست كمال الكل الطبيعي حتى السباط
 بل هي كمال الجسم طبعي لا يصدر عنه افعاله بواسطة الآلات ومعناه
 كونه اذا لم يتصدر عنه بتوسطها وغيره فسطحا ما يصدر من اقل
 الحياة التي هي التقدي والتوليد والادراك والحركة الارادية
 والنطق **مسألة ثالثة** في ان النفس الناطقة ليست هي المزاج
 وهي مغايرة لما هي شرطية لاسيما في النقص **القول**
 ذهب المحققون الى ان النفس الناطقة متغايرة للمزاج وعليه ثلثة اوجه
 الاول ما ذكره الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان
 المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فغلة ذلك الاجتماع
 يجب ان يكون مقدمة عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة
 فلا يكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاسيما في الدور وفي هذا الوجه
 نظر لانهم عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف حصلوا
 الآن حدوث الاجتماع من النفس والشيء ههنا كلام طويل ليس هذا هو
 ذكره **واللما في الاقضية** **الاول** هذا هو الثاني
 الثاني وتقر به ان المزاج مانع النفس في مقتضاها في الرعية فان
 معنى النفس الحركة الى جانب ومقتضى المزاج الى جانب آخر وتضاد بينهما

مقالة

يستدعي تضاد التوثر بينهما الممانعة من النفس والمزاج في جملة الحركات
 وكذلك قد يقع بينهما الممانعة في نفس الحركة ان بان تكون الحركة
 لا تقتضيها المزاج كماله حال حركة الانسان على وجه الارض فان مزاجه
 تقتضي التكون عليها ونفسه تقتضي الحركة او بان يكون طبيعة النفس
 النفس كماله حال الحرفي **والجواب** من احدهما
الآخر **الاول** هذا هو الوجه الثالث الذي اورد على ان النفس متغايرة
 للمزاج وتقر به ان الادراك انما يكون بواسطة الانتقال فانه من
 اذا ادرك شيئا لا بد وان يفعل من اللوس ولو كان اللوس هو المزاج
 لم يطل عند افعاله وحدثت كيفية مزاجية اخرى وليس المدرك هو
 الكيفية الاولى لطلوعها ووجب بقاء المدرك عند الادراك ولا التا
 لان المدرك لا بد وان يفعل عن المدرك والشيء لا يفعل عن نفسه
المسألة الرابعة في النفس ليست هي البدن **والجواب** وبما يقع
 العقل عنه **الاول** ذهب من لا تحيل الى ان النفس الناطقة هي البدن
 وقد ابدى المصنف بروجه ثلثة الاول ان الانسان قد يفعل عن يده وحياته
 واجزائه الظاهرة والباطنة وهو مقصور لذاته ونفسه فيجب ان يغيرها و
 قول والمانع العقل عنه عطف على قول لما هي شرطية اي النفس مغايرة
 لما هي شرطية ولما يقع العقل عنه اعني البدن **والجواب** والمشاركة
القول هذا هو الوجه الثاني الذي اورد على ان النفس ليست هي البدن
 وتقر به ان البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فانه شارك لبعضه
 في الجسمية فالانسان يشارك غيره من الاجسام في جسمية ومخالفة في النفس
 لانسانيته وما به المشاركة غير ما به المباشرة فالنفس عن الجسم قوله والمشاركة

يعطف على قول العقل عند أي وهي مغايرة لما يقع العقل عنه والمشاركة
بـ قال والتبديلية **أول** هذا هو الوجه الثاني
وتفسيره أن أصناف البدن وأجزاء متبدل كل وقت ويستبدلها
بعضه فإن الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات البدنية فالبدن
دائما في التحلل والاستحواض والحقير باقية من أول العمر إلى آخره
والمستبدل مغاير للبلية فالنفس غير البدن فنقوله والمبدل في عطف
على قوله والمشاركة أي وهي مغايرة لما يقع المشاركة والتبدل فيه
مسألة ثالثة في تجرد النفس **قال** وهي جوهر مجرد
لجبردها عن ماضها **أول** اختلاف الناس في ماهية النفس وأنها
من هي جوهر أم لا والفاكون بأنها جوهر مختلف في أنها هل هي مجردة
أم لا والشهور عند الأول وجماعة من المتكلمين كسبي فوجت من الآيات
والمصنف منهم والقرائي من المشاعره أنها جوهر مجرد ليست بجسم ولا
وهو الذي اختاره المصنف رحمه الله واستدل على تجردها بوجوبه لا
تجبردها عن ماضها وهو العلم وتقرن هذا الوجه أن ههنا معلومات
مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها فكون
مجردة التجرد ما محله وهو النفس يجب أن يكون مجردة الاستحالة حلول المجردة
في المادى **د** وعدم انقسامه **أول** هذا هو الوجه
الثاني وهو أن المعارض للنفس اعني العلم غير منقسم فمحله اعني المعروف كذلك
وتقرن هذا الدليل توقف على مقدمات أحدها أن ههنا معلومات
غير منقسمه وهو ظاهر فإن واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة
الثانية أن العلم غير منقسم لأنه لو انقسم كان كل واحد من جزئيه

أن يكون علما أو لا يكون والثاني بالجلد لأنه عند الاجتماع إما أن يحصل
امرئان أو لا فإن كان الثاني لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف أن
كان الأول فذلك الزائد إما أن يكون منقسما فيعود البحث أو لا يكون
فيكون العلم غير منقسم وهو المطلوب وإن كان كل جزء علما فإما أن
يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا لكل هذا خلف أو
فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسما هذا خلف الثالث أن محل
العلم غير منقسم لأنه لو انقسم لانقسم العلم لأنه إن لم يحل في شئ من جزئيه
لم يحل في ذلك المحل وإن حل فإما أن يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب
أو في أكثر من جزء فإما أن يكون في أحدهما غير الخالص في الآخر وهو
محال بالضرورة أو غيره فيلزم الانقسام الرابعة أن كل جسم وجسماني
فهو منقسم لأننا قد بينا أن لا وجود لوضعي غير منقسم وإذا ثبت هذه
المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر لمنع من المساواة مطلقا مساواة
في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكلي **د** وقومها على ما يجزى المقارنات
عنه **أول** هذا هو الوجه الثالث وتقرن أن النفوس البسيطة
تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا يكون مادية لأنها تقوى
على ما لا يتناهى لأنها تقوى على عقول الأعداد عين المتناهية وقيل
أن القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فكون مجردة وفيه نظر
التعقل قبول العقل وقول ما لا يتناهى للجسمانيات ممكن **قال**
ولحصول عارضها بالنسبة إلى تعقل محله منقطعا **ث** هذا هو
الوجه الرابع وتقرن أن النفس لو حلت جسمان من قلب أو دماغ كانت ذاتا
التعقل لو كانت لا تعقل البتة والثاني باطل بضميه فكذلك المقدم بها

المرطبة ان القوة العاقلة اذا حلت في قلب او دماغ لم يحل اما
 ان يكون صورة ذلك المحل في العقل ولا يكفي فان كيف لزم حصول
 العقل دائما لتمام تلك الصورة للمحل وان لم يكن لم يعقل البتة
 استحالة ان يكون تعقلها مشروطا بحصول صورة اخرى لمحلها فيها
 والارم اجتماع المثليين واما بطلان التالي فظاهر لان النفس يعقل
 القلب والذراع في وقت دون وقت ولزج الى الفاظ الكتاب بقوله
 رحمه الله وحصول عارضها يعني بالعارض العقل قوله بالنسبة الى
 ما يعقل محلا من قلب او دماغ حصولا منقطعاً لا دائما **قال**
 ولا يستلزم استثناء العارض استثناء العروض **قوله** هذا وجه
 خامس من ذلك على تجرد النفس العاقلة وتقرره ان النفس تستغني في عارضها
 وهو العقل عن المحل فكون في ذاتها يستغني عنه لان استثناء العارض
 يستلزم استثناء العروض لان العارض يحتاج الى العروض فلو كان العارض
 محتاجا الى شئ كان العارض اولى بالاحتياج اليه فاذا استغنى العارض
 وجب استثناء العروض وبان استثناء العقل عن المحل ان النفس تلك
 ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك آلتها وتدرك ادراكها لذاتها ولا يتأخر
 كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فاذن هي مستغنية
 في ادراكها لذاتها وآلاتها ولا تدركها عن الآلة فكون في ذاتها مستغنية عن
 الآلة ايضا بقوله رحمه الله ولا يستلزم استثناء العارض عنه بالعارض
 هذا العقل وقوله استثناء العروض عن النفس التي تعرض لها العقل
فان ولا استثناء التبعية **قوله** الذي فهمناه من هذا الكلام ان
 هذا وجه آخر من ذلك على تجرد النفس وتقرره ان القوة المنطبعة في الجسم

نقطة اي يحصل العارض
 وهو نفس متبعية
 محله

تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها وانفس بالصدر من ذلك
 فاما حال ضعف الجسم كما في رن السجوخة فتوى وتكون تقهها فلو كانت
 جمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما استغنت بتبعية
 نفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها ليست جمانية **وال**
 وحصول الضد **قوله** هذا وجه سابع من ذلك على تجرد النفس
 وتقرره ان القوة الجمانية مع توارد الافعال عليها وكثرة تضعف
 وكل لاها يقفل عنها وهذا فان من نظر طويلا الى قرص الشمس لا يرى
 في الفل غير ما ادرى كما انما والقوة بنفسه بالصدر من ذلك فان
 عند كثرة التقلبات تقوى وتزداد فالحاصل عند كثرة الافعال
 هو ضد ما يحصل للقوة الجمانية عند كثرة الافعال فها ما خطر
 في معنى قوله رحمه الله وحصول الضد **المسألة السادسة** في ان
 النفس البشرية متحدية في النوع **والسبب** ودخولها تحت حد واحد
 مقتضى وحدتها **قوله** اختلف الناس في ذلك فذهب اكثر
 الى ان النفوس البشرية متحدية في النوع متحدة بالتخص وهو مذهب
 ارسطاطاليس وذهب جماعة من القدماء الى انها مختلفة بالنوع واجتمع
 المصنف رحمه الله على وحدتها فيتم لها حد واحد والامور المختلفة
 يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وعندي في هذا نظر فان التحديد
 ليس بخصيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل المفهوم النفس وهو انفعلي
 وذلك كما يحتمل ان يكون نوعا محتمل ان يكون جينا فان قال ان حد
 الكلي حد لكل نفس نفس اذا لم يعقل من كل نفس سوى ما قلناه في التحديد
 مستناد ذلك والزمان الدور لان الاشياء المتكثرة انما يصح جمعها

في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلا استفدتا وحدتهما من
 الدخول في الحد الواحد لزم الدور والتحديد ليس واجبا الى المفهوم
 من النفس بل الى حقيقتها في نفس الامر والا كان الحد حاداً سماه
 الاسم لا حداً بحسب الحقيقة **قال** واختلاف العوارض
 لا يقتضي اختلافها **اقول** هذا جواب عن شبهة من استدل
 على اختلافها بغير الدليل اهتم قالوا وجدنا النفوس البشرية
 تختلف في العفة والفجور والركاء والبلاهة وليس ذلك من لوازم
 المزاج لان المزاج قد يكون واجدا والعوارض مختلفة فان بارد المزاج
 قد يكون في غائة الركاء وكذا حار المزاج وقد يكون في غايه البهده وكذا
 حار المزاج وقد ينزل والصفة التقاسيم باقية ولا من الاسباب
 الخارجية لانها قد تكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل صفة فعلنا
 انما لوازم الماهية وعند اختلاف اللزوم تختلف اللزوم والجواب
 ان اللزومات مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض
 المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم ان
 يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطية هذا صورة ما
 اجاب به المصنف في بعض كتبه عن هذه الحجة وفي هذا نظر والافتراس
 في الجواب ما ذكره هنا وهو ان هذه عوارض مفارقة غير لازمية
 فاختلافها لا يقتضي اختلاف معروضها **مسألة السابعة** هي
 ان النفوس البشرية حادثة **قال** وهي حادثة وهو ظاهر على
 قولنا وعلى قول للضم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان
 ما ثبت او بطل ما يتبع **اقول** اختلف الناس في ذلك فالتدبر

ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على قولهم لما ثبت من حدوث العالم
 وهي من جملة العالم ولا جد ذلك قال المصنف رحمه الله وهو ظاهر على
 قولنا واما الحكماء فقد اختلفوا ها هنا فقال ارسطو انها حادثة وقال
 افلاطون انها ابدية والمصنف رحمه الله ذكرها حجة ارسطو على
 وبتقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت ازلية لكانت انا وواحدة او
 كثيرة والسمان باطلون فالقول بقدمها باطل انا الله زمة فقط
 واما بطلان وحدتها لو كانت واحدة ازا فاما ان تنكث فيما لايزال
 او تنكث والثاني باطل والا لزم ان يكون ما يصله زيد يعلم كل جدد كذا
 سائر الصفات التقاسيم لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شئ
 وعمره جاحل به ولو اخبرت نفساها لزم ان تصاف كل واحد بالضدين
 واول باطل ايضا لانها لو تنكثت لكانت النفسان الموجودتان لان انا
 ان تكونا حاصلتين قبل الافتقار فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها
 هذا خلف واما ان يقال حدثا بعد الافتقار وهو محال والا لزم حدوث
 النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة واطن ان قوله رحمه الله
 والا لزم اجتماع الضدين اشارة الى هذه اللوازم المناسبة عن هذا القم
 من المفصلة لان القول بالوحد فيما لايزال يستلزم ان تصاف النفوس
 بالضدين والقول بالكثرة فيما لايزال مع حصولها يستلزم تنكثا فوضاه
 واحدا ومجمع بين الضدين ايضا والقول بالكثرة مع تجدد كل واحد
 بطلان النفس الواحدة وحدث هاتين النفسين مع فرض قدمهما
 وهو جمع بين الضدين ايضا واما بطلان كثرتها ازا فدون التنكث
 اما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض والكفل باطل انا الاول فلما ثبت

فلا يهاجم

من وحدها النوع وكذا الثاني لان كثرة اللوانم يستلزم كثرة اللزنية
والحق ان قوله او يطلعون ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة
لثانية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد اثبتناه واما الثالث
فلا من اختلاف العوارض للذوات المتساوية بالنوع انما يكون عند
تغاير المواد لان نسبة العارض الى المثليين واحدة ومادة النفس
البدن لا تسامح لا تطباع عينا وقبل البدن لامادة والالزم
التساخ وهو محال والحق ان قوله او ثبت ما يمنع اشارة الى هذا
المسألة ثامنة في ان لكل نفس بذنا واحدا وبالعكس **قال**
وهي مع البدن على التساوي **اول** هذا حكم ضروري و
قريب من الضروري فان كل انسان بجدة ذاته ذاتا واحدة فلو كان
لبدن ثقتان لكانت تلك الذات ذاتين وهو محال فيتحيل تعلق
لنفس الكثرة ببدن واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة
ببدنين لزم ان يكون معلوم احدهما معلوما للآخر وبالعكس وكذا
بله الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة **المسألة التاسعة**
في ان النفس لا تقنى ببناء البدن **قال** ولا تقنى ببنائه
اختلف الناس ههنا فالقائلون بجواز اعادة المعلوم جواز اعادة
النفس مع فتاة البدن وانما نفوس هناك منقوعة ههنا اما الاول
فقد اختلفوا ايضا والمشهور انها لا تقنى اما اصحابنا فاتهم استدلال
على امتناع فتاتها بان اعادة واجبة على الله تعالى على ما يأتي ولو
عدمت النفس لم تنفست اعادة لما ثبت من امتناع اعادة المعلوم
فوجب ان لا تقنى واما الاول فاستدلوا بانها لو عدمت لكان امكان

عدمها محتاجا الى محل مغاير لها لان القابل يجب وجوده مع القبول
ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فيكون النفس
مادية فتكون مركبة هذا خلف على ان تلك المادة يستحيل عدلها
لاستحالة التمثل وهذه الحجة ضعيفة لانها مبينة على ثبوت
الامكان واحتياجه الى المحل الوجودي وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك
يتقضى بالجواهر البسيطة فانها ممكنة ومعنى امكانها قبولها للعدم
فيكون مادية سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبة من
جوهري مجزئين احدهما يجري مجرى المادة والاخر يجري مجرى القوة
وبقاء الجوهر المادي لا يكفي في بقاء جوهر النفس ثم يتقضى ذلك بان
الحدوث فانه قد تحقق هناك امكان من دون مادة قابلة فكذا
امكان الفناء **المسألة العاشرة** في ابطال الشايع **قال**
مبدأ صورة لآخر والابطال ما اصلناه من التقادل **اول**
اختلف الناس ههنا فذهب جماعة من العقلاء الى جواز الشايع
في النفوس بان ينتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد مثلا
الى بدن عمرو ويصير مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان
بين البدن الاول وبينها وذهب اكثر العقلاء الى بطلان هذا
المذهب والدليل عليه انما قد بينا ان النفوس حادثة وعلة حدوثها
قد يمه فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص
ذلك الوقت بالايحاد فيه والاستعداد انما هو باعتبار القابل
فاذا احدث وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به فاذا احدث بدن
تعلقت به نفس تحدث عن مبادئها فاذا انتقلت اليه نفس اخرى

لزم اجتماع نفين لبدن واحد وقد يتبادر بطلانه وجوب التعادل
 في الابدان والنفس حتى لا يوجد نفسان لبدن واحد والعكس
مسئلة **لما** **درك** **بشر** **في** **كيفية** **تفعل** **النفس** **وادراكها** **والش**
 وتفعل بذاتها وتدرك بالآلات للمبتدئين المختلفين وضعها غير
اسناد **قوله** اعلم ان العقل هو ادراك هو الاحساس **لامور** **الخزينة**
 وقد ذهب جماعة من اهل العلم الى ان النفس تفعل الامور العقلية بذاتها
 من غير احتياج الى آلة وتدرك الامور الجزئية بواسطة قوى حسية
 هي محال الادراكات ولعلم الاول ظاهرا فاننا نعلم قطعا ان ادراك الامور
 العقلية مع احتلال كل عضو يقوم له للشغل وقد سلف تحقيق ذلك
 وما الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئي الى الآلات فلا
 يميز بين الامور المتفق بها بالماجبة المختلفة بالوضع لا غير كما انما تفرق بين
 بين العين البينة واليسرى والصورة التي تخيلها ونفسها مع اتحادها
 في الحقيقة واختلافها في الوضع فليس لامتيار بينهما بذاتي ولا بالعلم الذي
 لغرضنا ويها بل الامور عارضة ثم احتضار كل واحدة منهما عارضا
 ليس في الوجود الخارجي لان التخييل قد لا يكون موجودا في الخارج
 لامتيار اذن لما حوز عنه بل للاخذ فان كان محل احدهما هو
 محل الاخرى استحال الاختصاص احدهما كونهما بيني والاخرى كونهما بيني
 لان نسبة اعراض اليها واحدة فبقي ان يكون المحل مختلفا حتى يكون
 الجانب الذي محل في احدهما غير الجانب الذي محل في الاخرى اذ ان
 هذا قوله وسفل بذاتها اشارة الى ما ذكرناه من ان الشغل **للمور** **العقلية**
 لذات النفس من غيراته وقوله ومدرك بالآلات اشارة الى ان ادراك

الكليات والادراكات

س

الامور الجزئية انما يكون بواسطة قوى حسية وقوله لامتيار من المختلفين
 وضع اشارة الى ما قلناه من لامتيار بين العينين وقوله من غيراته
 اي من غيراته الى الخارج **مسئلة** **لما** **درك** **بشر** **في** **كيفية** **تفعل** **النفس** **وادراكها** **والش**
 وللنفس قوى يشاركها غيرها في الغاذية ونامية والمولدة
 لما كان البدن آلة للنفس في انا عليها المولدة به كان خله عنها بصلته
 ولما كان البدن ركبا من العناصر المتضادة وكان ما يزيلها الثاني في حاله
 احتيج في بقائه الى اراد بدل ما يتخلل منه فاقضت حكمه الله تعالى جعل
 النفس ذات قوة يكسها بها استلذات ماد غيب باي و ذلك انما يكون
 بالغذاء ثم لما كان البدن اول خلقه محتاجا الى زيادة في مقدار على
 في اقطاره باحجام ينضم اليه من خارج وجب في حكمه تعالى جعل النفس
 ذات قوة يكسها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبه بالبدن ينضم اليه على
 في اقطاره هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم واقضت عن ذلك
 تعالى لاستحفاظ هذا النوع وجب في حكمه تعالى جعل النفس ذات قوة
 تحيد بعض الجواهر السقطة لقبول الصورة الانسانية الى تلك الصورة وهي
 القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى تشبه الغاذية والنامية والمولدة
 وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات والغازية هي التي
 تحيد الغذاء الى مشاجرة العتذي تختلف بدل ما يتخلل والنامية هي
 التي تزيد في اقمار الجسم على التاسب الطبيعي ليلج الى تمام النمو والمولدة
 هي التي يفيد التي بعد استحالة في الرحم الصور والنوى والاعراض واعلم
 ان اسناد تصوير الى هذه القوة باطل وسياتي بما به انشاء الله تعالى
 واخرى انفسها يحصل الادراك اما الجزئي او الكلي **قوله** **للفن** **انفسا**

قوى اخضع من الاولى في الادراكات المجزئ وهو الاصل والاما
 مكلي وهو العقل فالاحساس مشترك بين الحيوان خاصة فهو
 اخضع من القوى الاولى المشتركة بينهما وبين النبات والعقل
 اخضع من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل لانه ان كان
 فللغاذية الجاذبة والمماسكة والمحافظة والدافعة **اول**
 القوة الغاذية توقف فعلها على اربع قوى ليتم لا اعتداء وهي لجاذبة
 للغذاء والمماسكة له ليهضمه المحافظة والمحافظة وهي التي تحيل الغذاء
 الذي جذبته وامسكته المماسكة الى قوام يتهيأ لان يجعله الغاذية
 جزءا بالفضل من المغذى والدافعة للفضلات **والثاني** وقد
 هذه لبعض الاعضاء **اول** فديضا عطف هذه القوى
 لبعض الاعضاء كالعين التي تجذب بقوة غذائية البدن والتي
 منسكة هناك والتي تغتفر الى ما يصلح لان بصيرتها والتي يدفعه
 الى الكبد وبينها ايضا قوا جاذبة لما يغذي به المعدة خاصة وقوة
 وقوة خاصة وقوة دافعة **الثاني** والقوى مغاير للتمن **اقول**
 التهور زيادة للجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه ويكون الزيادة
 مدخلة في اجزاء المرئ عليه وهو مغاير للتمن وكذا الذبول مغاير
 للتمن فان الواقف في القو قد سمين كاشيخ اذا صار سمين فان
 اجزاء الاصلية قد جفت وصلبت ولا يقوى الغذاء على تفريقها
 فلا يتحقق النمو وكذلك التامى قد هزل **الثاني** والمضرة عند
 باطلا لاستحالة صدور هذه الافعال المحركة المركبة عن قوى بسيطة ليس
 لها شعور اصلا **اول** اثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها

المشهور والتشريك بشكل نوع ذي القوة والحق ما ذهب اليه المصنف
 من ان ذلك محال لان هذه الاشكال والصور امور محكمة متقنة فلا
 يصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها لم يحجب اسنادها الى
 مدبر حكيم وايضا فان هذه الصور المتكاملة مركبة والقوى البسيطة
 لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل كلها في محتملها البسيط هو الكثرة يمكن
 هذه المركبات على شكل الكرات وهو باحد الضرورة **مسألة**
 في انواع الاحساس **قال** وان قوة الادراك المجزئ في المرئ هو
 قوة منبثة في البدن كله **الثاني** لما فرغ من البحث عن الامور
 اعنى القوى النباتية شرع الآن في البحث عما هو اخضع منه وهو يقوى
 للحيوانية اعنى الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات
 وبدأ بالمرئ لان باقية الحواس مراد لحلب النفع وهذا الدفع الضرر ولما
 كان دفع الضرر اولى من جلب النفع لاجرم قدم البحث فيه على غيره
 من القوى الخاصة واعلم ان المرئ كبقية قائمه بالبدن منبثة في
 ظاهرة اجمع يدركها المانع والملائم **الثاني** وفي تقديره
اول اختلف الناس في ان المرئ هل هو قوة واحدة او قوى
 كثيرة فالجمهور على انها قوى اربع الاولى الحاكمة بين الجار والبارد انما
 الحاكمة بين الرطب واليابس الثالثة الحاكمة بين الصلب واللين الرابعة
 الحاكمة بين الحار والبارد لان القوى الواحدة لا يصدر عنها اكثر من
 امر واحد **الثاني** ومنه الذوق ويفرق الى قسمة الرطوبة القارية
 طافية عن الماء والصد **اقول** الذوق قائم بسطح اللسان
 بينما الملاءمة بل لا بد من متوسط هي الرطوبة القارية الخالية عن الطعوم

لا فـ ن كانت ذات مع ماثل المذركم يحقق لا دراك لان ادراك
 انما يكون به انفعال وانثى لا متعلق عن مماثل وان كانت ذات طم منها
 لم يؤد الكيفية على صرافتها بصفة كما في المرضي **قال** ومنه
 انتم ونيفقراى وصول الهواء المنفعل اودى الزايج الى الخيشوم **قال**
 انتم قوة في الدماغ يحلها زائدان شبهتان بجملي التدي بستان
 في مقدم الدماغ قد فارقا لئلا الدماغ قليلا ولم يلحقها صلابة
 العصب ونيفقراى وصول الهواء المنفعل عن ذى الزايج الى الخيشوم
 او وصول اجزاء من ذى الزايج اليه لانه انما يدرك الملاءة وقد
 ذهب قوم الى ان انتم انما يكون بان تحلل اجزاء الجسم ذى الزايج
 ينتقل مع خواتم المتونط الى الحاسة لان ذلك والتخريج رايجه
 ويذكرها وقال آخرون ان الهواء المتونط يتكيف بذلك الكيفية لا غير
 ولا الفض وزن الجسم ذى الزايج مع اشتاقها والمصنف حاشه
 بنه بكماله على تجويز الامر بان انتم قد يحصل لكل واحد منها
قال ومنه السمع ويتوقف على حصول الهواء المضغط الى
 الصماخ **قال** ذهب قوم الى ان السمع انما يحصل عند اذى الهواء
 المضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ولهذا يدرك الجهة ويتر
 السمع عن الابصار لتوقف الاول على حركة الهواء دور الثاني والمصنف
 رحمه الله مال الى هذا مهنا وفيه نظر لان الصوت قد يسبح من وراء الجدار
 مع امتناع بقاء الشغل على حاله لو امكن نفوذ الهواء **قال** ومنه
 البصر ويتعلق بالذات بالضوء واللون **اقول** المبصرات انما ان تعلق
 الابصار بها اولاً بالذات او ثانياً وبالعرض والاول هو الضئ واللون

لا غير

لا غير والثاني ما عداها من البصرات كاشيكل والجسم والمعدن
 والحركة والوضع واللحن والقيح وغير ذلك من اصناف المراتب **قال**
 وهو راجع فينا الى تاتر الحدة **اقول** لا دراك عند جماعة من
 القدماء والمعتزلة راجع الى تاتر الحاسة فالابصار بالعين مهنا
 تاتر الحدة وانفعالها عن الشيء المرئى هذا في حقنا نحن ولهذا فيده
 المصنف رحمه الله بقوله فينا لان لا دراك ثابت في حقيقة وملا
 يتصور فيه التاتر وذهبت الاشاعرة انه معنى لاند على تاتر الحدة
قال ويجب حصوله مع شرائط **اقول** شرائط لا دراك
سبعة الاول عدم البعد المفرط الثاني عدم القرب المفرط وهذا لا
 ما يلتصق بالعين الثالث عدم الحجاب الرابع عدم الضعف المفرط الخامس
 ان يكون مقابلة او في حكم المعابل السادس وقوع الضوء على المرأى اما
 من ذاة او من غيره السابع ان يكون المرأى كشيء طبيعي وجود اللون والضئ
 له اذ اعرفت هذا فنقول عند المعتزلة والاولى ان عند حصول
 هذه الشرايط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد
 اذا كانت على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكك العقل ذلك
 حازان يكون بجزئنا جبال شاهقة واصوات هائلة وكلا لا ندركها واد
 سفطة اما الاشاعرة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرايط مع
 انقضاء الادراك واحتجوا بان انا نرى الكبير صغيرا والنسب فيه رؤية بعض
 اجزائه دون البعض مع تساوى الجميع في الشرايط وهو مضاف لوقوع انقضاء
 بالقرب والبعد فلهذا ادركنا بعض الاجزاء وهي القرية دون ابله و
 يتحقق التقاوت بخروج خطوط ملته من الحدة الى المرأى احداهما عمودا والبا

ضلعاً مثلث قاعدة المرائي فالعمود افضل لانه يوزن الحادة والضلعان
 اطول لانها يوزان القائمة **والسابع** يخرج الشعاع **اول**
 اخلف الناس في كيفية الابصار فقال قوم انه يخرج شعاع متصل
 من العين الى المرائي على هيئة مخروط رأسه عند الحدة وقاعدته عند
 المرائي وهو اختيار المصنف رحمه الله وقال ابو علي ان الابصار تما
 يكون بانصباع صورة المرائي في الرطوبة الجليدية والقولان عندي
 باطل من امنا الاول فلو ان الشعاع ايتا جسم او عرض واتاني متجمل
 عليه الاشغال والاول باطل لامتناع ان يخرج من العين على صفرها
 متصل منها الى كرة الثواب وايضا فان حركة الشعاع ليست صغيفة
 لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى فلا يكون قسرية وظاهر انها ليست
 ارادية لان الشعاع جسم لطيف جدا فيلزم نشوئه عند هبوب الرياح
 فلا يحصل الابصار للمقابل واما الثاني فادع بمتجمل انطباع
 في الصغيرة **والسابع** فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه **اول**
 الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرئي وكان صغيلة كالمرآة انعكس
 عنه الى كل ما نسبة الى المرئي كنسبة العين اليه ولهذا وجب
 زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب ان يشاهد المرآة كلها وضعه
 اليها ووضع **والثاني** ان انعكس الشعاع الى المرائي نفسه ادرك وجهه
 واذا انتفت الصقالة لم يحصل به الانعكاس كالاشياء الخشنة التي
 نشاهد فانها لا ينعكس عنها شعاع الى غير ما لعدم الملاسة وهذا
 على اصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المرآة واما القائلون
 بالانطباع فقالوا انه ينطبع في المرآة صورة المرائي ثم ينطبع في العين

تلك الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة لو نطبع في
 المرآة لم يتغير وضع المرائي **والسابع** وان عرض تفرق التفرق عند
 المرائي **اول** هذا **الثاني** الى على القول عند القائلين بان شعاع
 والنسب في الخلل عندهم ان النور المتدمن العين على شكل المخروط
 قويه في سهم المخروط فاذا اخرج من العينين مخروطان والنسب هما
 عند المبصر اتخذ ادرك المدرك الثاني كما هو وان لم يلحق النصبان
 من شئ واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه
 رأى المرائي الشئ الواحد شيئين اما القائلون بالانطباع فالحق **والثاني**
 منطبع اولاً في الجليدية وليس الادراك عندهما والادراك الثاني هو
 شئين كما اذا المنا باليد كان لمين لكن الصورة التي في الجليدية
 تتأذى بواسطة الروح المصوب في العصبين المحوطين الى ملتقاها
 على هيئة مخروط فيبقى المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك
 وحسند تجد عند الروح من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ
 المخروطان نفوذاً على سبيل التقاطع انبمع من كل شئ ينفذ في الجليدية مثال
 بانفراد وهو القول **السؤال الرابع عشر** في انواع القوى الباصرة **والثاني**
 ما درك الجزئيات **والسابع** ومن هذه القوى بظاسيا حاكمة بين
 المحسوسات **اول** اثبت الاوايل للنفس قوى جزئية خمسة باطنه سائر
 بظاسيا وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجتمع عنده مثل
 المحسوسات الثابتة خزائنه وهي الخيال التام والهم وهي قوة مدرك المعاني
 الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصدقة الجزئية والعداوة الجزئية بالتركيب
 والتحديد فتركيب صورة انسان بطير وجيل يافوت وهذه قوى مستتجة

هذا هو المدرك
 للصور الجزئية
 التي تجتمع عنده
 مثل المحسوسات
 الثابتة خزائنه

عن الجواهر استقل الى البحث عن الاعراض وفي هذا الفصل مسائل المسد
الاول في ان الاعراض مخصصة في شدة هذا راي اكثر الاول ايل
 فانهم فسوا الموجود الى الواجب والممكن والواجب هو الله تعالى
 لا غير الممكن اما غنى عن الموصوع وهو الجوهر او محتاج اليه وهو
 واقسامه شدة الكم والكيف والالين والوضع والممكن والاضاف
 وان ينفصل وان ينفصل والتي والمتكون حصرو في احد عشر
 هي الكون واللون والطعوم والزواج والحركة والبرودة
 والرتوب واليبوسة والتأليف والاعتماد والحياة والقدرة
 والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة
 والنفرة والالم واللذة. واثبت بعضهم اعراضا اخرى تأتي البحث
 عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت تلك لان الكون هو الالين
 او ما يقارب وما في الاعراض التي ذكرها مندرجة تحت الكيف
 هذا بحث المصنف رحمه الله عن الاعراض التسعة لدخول هذا تحتها
 ومع ذلك فلا وائل لم يوجد لهم دليل على حصر الاعراض في تسعة وبعضهم
 جعل اجناس الكمات مخصصة في اربعة بجوهر الكم والكيف والتنبه
 وبلجة فالجهر لم يبق عليه برهان **المسألة الثانية** في قسمة الكم قال
 الاول كم منفصل الفاعل جسم وسطح وخط وعين الزمان ومنفصل للعد
الاول الكم ما متصل او منفصل وبغنى بالتصل ما يوجد فيه
 جزء مشترك يكون نهاية لاحد القسمين وبداية للآخر كالجسم اذا انصف
 فان موضع النصف حد مشترك بين القسمين هو نهاية لاحدهما وبداية
 للآخر والمنفصل ما لا يكون كذلك كالاربعة المنقسمة الى اثنين واثنين

فانه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلثة ولا يتوهم ان الوحدانية
 لاحد القسمين وبداية للآخر لانه ان عد بينهما صارت الثلثة اربعة
 وان اسقط منها صارت اثنين ولا اولوية لاحدهما دون الآخر
 واذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قار الذات وهو الذي يحتمل جبراف
 في الوجود كالجسم او غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان
 فانه لا يمكن ان يكون احدا للزمانين بجماعا للآخر والقار الذات اما
 ان يقسم في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين وهو السطح وفي ثلث
 جهات وهو الجسم التعليمي وغير القار الذات هو الزمان لا غير المتصل
 هو العدد خاصته لان تقويمه من الوحدات التي اذا جردت عن
 معروضاتها كانت اجزاء العدد لا غير **المسألة الثالثة** في خواصه
قال ويشملها قول المساواة وعدمها والقسمة وامكان وجودها
اقوال ذكر لكم ثلث خواص الاولى قول المساواة وعدمها عدم الملكية
 فان احد الشئين انما يساوي غيرا وبقاؤه باعتبار مقداره لا باعتبار زاده
 فان كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار
 الثانيه قول القسمة وذلك ان للماهية انما يعبر عنها بالانقسام والاعتدال
 بواسطة المقدار وهذا الانقسام قد يعني به كون يلحق المقدار لذاته و
 الثاني قول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه
 فيه و مرادهم من الاول الثالثة امكان وجود العاد وذلك لان المقسم
 انما ينقسم الى ايجاد هي اجزائه فذلك الاتحاد عادة ولما كان الانقسام
 قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصلة وقد يكون بالقول كما يكون في التصل
 كان لا بد من مطلق الكم هو امكان وجود واحد عاذا لا الوجود بالفعل

اشي عيش بعد
 فية شئين متين وعاد

والثاني وهو ذاتي وعرضي **اقول** الكم منه ما هو بالذات
 كالاقام التي عده ناهاله ومنه ما هو بالعرض وهو موصوفا
 كالجسم الطبيعي او عارضها كالنواد في الحال في السطح فانه متقدر
 بعذره فليكن عرضية لاذاتية او ما يجامعه في الحال او ما يعلق
 بما يعرض له كقول قوة مناهية او غير متناهية بسبب تهاهي
 المعنى عليه في العدة او المدة او الشدة وعدم تهايه **التمثيل**
الرابع في احكامه **والثاني** ويعرض ثاني القتين منها
اقول قد بينا ان الكم اما متصل واما منفصل وايضا ما
 ذاتي او عرضي فالثاني من القتين معا يعرض للاول منهما فان
 للجسم العقلي قد يعرض له الانقسام فيحصل له القدة فيصير معدودا قد
 عرض له النوع الثاني من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان يقسم الى الثبات
 والشهور والايام والاعوام فيحصل له القدة وايضا الزمان متصل بذاته
 ويعرض له القدة بالباقي ايضا كما يقال زمان حركة فخرج فظهر معنى قوله
 ويعرض ثاني القتين منهما **اولهما** **والثاني** وفي حصول
 الثاني وعدم الشرط دلالة على انتفاء التضدية **اقول**
 يريد ان الكم لا تضاد فيه والدليل عليه وجهان احدهما ان الثاني
 للتضدية حاصل فلا يكون التضدية موجودة بانه ان انواع الكم
 تقوم بعضها ببعض فاحد النوعين اما مقوم لصاحبه او مقوم
 به وببعضه تقوم احد الضدين بالآخر واما المتصل فلا
 احد النوعين اما قابل للحركة كالسطح للخط والجسم للسطح او مقبول
 له كالعكس والضد لا يكون قابلا للضد ولا مقبولا له فيحصل التقوم

والقابلية المتأنيان للتضدية بقصبي انتفاء التضدية الثاني
 ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه بانه ان الشرط
 شرطين احدهما اتحاد الموضوع الثاني ان يكون بينهما غاية التباعد
 وهما منفيان هنا عدم اتحاد الموضوع اما العدة فلا تليق في نفس
 العدة بين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي
 للعقلي وللنسخ بواسطة التعليمي وكذا الخط بواسطة النسخ واما
 عدم كونهما في غاية التباعد فلا تليق له لا مقدار وجدنا ويمكن ان يفرض
 ما هو اكبر منه او اصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد **والثاني**
 ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلتهما دون الشدة ومقابلتهما
اقول الكم باوابعه يوصف بان بعضا منه ذاتي على بعض آخر
 فان الشدة اريد من الثلثة وكذا الخط الذي طول عشرة ارباب
 الذي طول خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها اعني
 النقصان لان الزائد انما يعقل بالقياس الى الناقص وكذا يوصف
 بالكثرة والقلة وشمع انصاف بالشدة والضعف وبانه ظاهر فانه
 لا يعقل ان خطا اشد من خط آخر في الخطية ولا لثمة اشد من ثلثة
 اخرى في الثلثية والفرق بين الكثرة والشدة ظاهر وكذا بين الزيادة
 والشدة فان الكثرة والزيادة انما يجتقان بالنسبة الى اصل موجود
 لا يتغير فله سبب الزيادة ولا حقيقة بخلاف الشدة **والثاني**
 والنوع متصلة قد يكون تعليمية **الاول** الانواع الثلثة للك
 المتصل القار الذات قد يؤخذ باعتبار ما يستحق تعليمية وقد يؤخذ
 باعتبار آخر مثله اذا اخذ المقدار باعتبار ذاته لا موصوفا اقترانه

بالمواد واعراضها من الالوان وعبرها كان ذلك مقدرا تعلقي
 كالسطح التعلقي والخط التعلقي والجسم التعلقي وكذا النقطة وانما
 سميت هذه الانواع تعلقية لان علم العالم انما يبحث عنها
 مجزدة عن المواد وروا بها **قال** وان كانت تختلف
 بوجع تام من الاعتبار **اول** الظاهر من هذا الكلام ان
 كون الجسم تعليقا يفارق كون السطح والخط كذلك وبانه ان
 الجسم يمكن ان يخذ لا بشرط غيره وبشرط لا غيره وانما السطح
 والخط فلا يمكن اخذها الا باعتبار الاول فلذلك اختلف الانواع
 بوجع تام من الاعتبار **الثاني** ويختلف الجوهرية عما يقال
 في جواب ما هو في كل واحد يعطى عرضية **اقول** يريدان
 يبين ان هذه الانواع باسرها اعراض واسند بطريقتين احدهما
 عام في الجميع والثاني يختص بكل واحد واحدا من العام فقريه
 ان معنى الجوهرية في كل واحد واحد من السطح والخط والجسم التعلقي
 والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو اذا اسئل عن حقيقة
 وهو خارج عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا **قال**
 والتبدل مع بقاء الحقيقة واقطار التام الى برهان وبثبوت
 الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والقوم به يعطى عرضية للجسم
 التعلقي والسطح والخط والزمان والعدد **اول** هذا هو كون
 الدال على عرضية كل واحد واحد بخصوصية اما الجسم التعلقي
 فانه عرض لان الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة
 باقية فان الشئ قبل الاسفل المختلف مع بقاء حقيقتها فقول كل

واحد من الابعاد وثبوت الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم تعلقي
 وانما السطح فانه عرض لان بقاء الجسم انما هو بواسطة التام في اعراض
 للجسم لا افتقاره الى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت
 بالبرهان واذا كان التام في اعراضا كان ما ثبت بواسطة اولى الجوهرية
 وانما الخط فانه عرض لانه غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان
 عرضا وبان عدم وجوبه انما ثبت للسطح بواسطة تاهيه والسطح قد
 لا عرض فيه النهاية كما في الكرة الحقيقية الساكنة فانه لا يختص فيها بالفعل
 وانما الزمان فانه يفقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار مفقر الى المقدّر
 والحركة عرض والمقدّر الى العرض اولى باعرضيه فالزمان عرض وانما
 العدد فلانه يتقوم بالاحاد على ما تقدم والاحاد عرض فالعدد كذلك
قال وليست الاطراف اعداها وان اتصفت بجمع نوع من الاطراف
اول ذهب جماعة من المتكلمين الى ان السطح الذي هو طرف للجسم والخط
 الذي هو طرف للسطح والنقطة التي هي طرف للخط اعدام صرفة لا تحقق
 لها في الخارج والا لانتمت لانقسام محتملها وان الطرف عبارة عن
 نهاية الشئ التي هي عبارة عن فناء وعدمه ولان السطحين اذا التقيا
 عند نقطة الاجسام ان كان بالاسر لازم التداخل وانما الانقسام وكذا
 الخط والنقطة وهذه الوجوه لا تحلوس دخل اما الاول فانما يلزم ذلك
 في الاعراض السادية اما غيرهما فلا وانما الثاني فانه النهاية ليست
 عندنا محضاً ولا انشاصاً لان العدم لا يثبت باليد ولا اطراف بالبرهان
 بل هي من احوال اشياء السطح ومقدار ذو طول وعرض قابل للتشارك
 والثاني فانه الجسم يعني القطعة في جهة معينة من جهات الاستداد وليس

صرف بل هو عدم احدا بقاء الجسم وهو ثبته والثالث اضافة تعرض تارة
 للسطح ويقال سطح مضاف الى ذى السطح وتارة للفتاة فيقال غايه الجسم
 ذى هاية ولاضافة عارضة لها متاخرة عنهما وقد يوجد السطح عارضا
 عن حد الاضافة فيكون موضوعا للعلم الهندسة وكذا البحث في الحد
 وعن الثالث ان الجسمين اذا اتفقا عدم السطحان وصارا جسما واحدا
 اتصلا وان تماثا فالتمكان باقيا **السابع** والجسم معروض
 الشاهي وعدمه **الرابع** يريد الجسم الكم من حيث هو هو ذاته
 جنس نوعي المتصل والمستصل وهذا الذي يلحقه لذاته الشاهي
 عدم الشاهي عدم الملكة لا لعدم المطلق فان عدم المطلق قد يصل
 على الشيء الذي سلب عنه ما باعتباره يصدر انه متناه كالمجردات
 وانما يلحقان اعمى الشاهي وعدمه لعدم الخاضع ما عدا الكم وابطه
 الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقول
 باعتبار عدد الامار او امتداد زماها وقصره ويقال للبعد والزمن
 والعدد انها متناهية او غير متناهية لا باعتبار الحوق طبيعة بها بل
 لذاتها **الخامس** وهما اعتباران **الاول** يريد بان الشاهي
 من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ماهية يقال لها
 اتفاناه او عدم تناه بل انما يعقلان عارضين لغيرها في الذهن
 قال الثاني الكيف ويرسم بقية عدمية تخص جملتها بالاجتماع **قول**
 لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف وهو الثاني من الاعراض
 الشعده وفيه مسائل **مسألة الاولى** في رسمه اعلم ان الاجناس
 العالية ما يكن تحديدها بالباطن بل يتم باوراعها من مبادئ العقل والتم

يتألف من خواص الشيء وعوارضه ولما كانت العوارض قد يكون عامة
 وقد يكون خاصة والعامة لا يبعد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف
 يصلح العوارض العامة للتعريف الا اذا اختصت بالاجتماع بالماهية
 المرسومة كما يقال في تعريف الحقائق انه الطائر الولود ولما لم يوجد
 لهذا الجنس خاصة يند بضرورة توصله الى تعريفه بعوارض عدمية كل
 واحد منها اعم منه لكنها باجتماعها خاصة به فقا لانه تعريفه انه
 هيئة قارة لا يتوقف تصور ما على تصور غيرها ولا يقتضي القيمة
 والاهمية في محلها اقتضاء اوليا نقولنا هيئة يشمل جميع الاعراض
 الشعده ويخرج منها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنه الحركة وما ليس
 بعارض من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصور ما على تصور غيرها يخرج
 عنه الاعراض النبية وقولنا ولا يقتضي القيمة والاهمية في محلها
 يخرج عنه الكم والوحدة والنقطة وقولنا اقتضاء اوليا لا يدخل في
 المحدود العلم بالاشياء التي لا تنقسم فانه يقتضي الاهمية مع انه من
 الكيف لان اقتضاءه لذلك ليس اوليا بل لوحدة العلوم **مسألة**
الثانية في اقسامه **قال** واقسامه اربعة **الاول**
 الكيف له انواع اربعة احدها الكيفات المحسوسة كالسواد والحرارة والثاني
 الكيفات المختصة بذوات الانفس كالعلوم والارادات والظنون
 الثالث الكيفات الاستعدادية كالقدرة واللين الرابع الكيفات
 المختصة بالملكة كالروحية والاستقامة وغيرها **مسألة** **الثالثة**
 في البحث عن المحسوسات **قال** في المحسوسات اما العقليات او الحسية
فان الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة غير الزوال سميت افعال

لا شغل للاداس منها اولاد وان كانت غير راضية بل سرعة الزوال
 حيث انفعالات وهي وان لم تكن في انفسها انفعالات لكنها القصر
 مذهبها وسرعة زوالها منعت اسم جنبها واقصر في نسبتها على الانفعالات
المسئلة الرابع في مقابلة الكيفيات للاشكال والامزجة
 وهي مقابلة الاشكال لاشكالها في **القول** ذهب قوم من القدماء
 الى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تستحق في التحليل
 الى اجزاء صغار ويقبل القسم الوحدة لا الانعكاسية وذلك لاجزاءها
 في الاشكال فالتى يحيط بها اربعة مثلثات كون مفرقة لاتصال العضو
 منه بالحرارة والذي يحيط به ست مربعات كون غليظة عين فاذن فيمنه
 ما يبرد والذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ في الحرق
 الحرق والمسا في ذلك التقطيع هو النار والذي يفضل منه شعاع يفرق
 للبصر هو الابيض والذي يفضل منه شعاع قابض للبصر هو الاسود
 من اخلاطها باء انواع الالوان والمحققون ابطوا هذا المقالة بالبرهان
 والالوان مختلفة في الحسليات فيجوز على احدها بالايجاب ما يحجب الآخر
 بالنسب فيلزم تغيرها بالضرورة وبانه ان الاشكال ملوثة وغير متضادة
 والالوان متضادة غير ملوثة وايضا الاشكال مبصرة والحرارة والبرودة
 ليست كذلك **قال** والزاج لعمومها **قول** ذهب اخرون
 الاول ان الكيفيات هي الامزجة وهو خضلان المزاج كيفية
 متوسطة بين الحار والبارد يحصل من تفاعلها والحرارة والبرودة
 من الكيفيات الملوثة فيكون المزاج منها فاللون والظلمة ما ليس بملوثة
 كون مغاير للمزاج وان كان تابعا لكن التابع مغاير للتابع **مسئلة**

الخامسة في البحث عن الملوسات **قال** فمنها اول الملوسات
 وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبرودة منتسبة اليها
القول لما كانت الكيفيات الملوسة اظهر عند الطبيعة لعمومها
 الى كل حيوان فقدم البحث عنها واعلم ان الكيفيات الملوسة اما
 فعلية او انفعالية او ما ينسب اليها فالفعلية والانفعالية كالفعلية
 هي الحرارة والبرودة والنفعة اشتان هما الرطوبة واليبوسة ومنسبة
 بالفعلية ما يفعل الصورة بواسطة الماء والنفعة ما يفعل المادة **عنا**
 وانما كانت الاوليان فعليتين والاخران منفعليتين وان كانت المادة
 تفضل باعتبار هاتين الاوليين تفضل في الاخرين وهو العكس واما
 باقى الكيفيات الملوسة كاللطافة والكثافة والزوجية والهاشنة
 واللباف والمبلدة والثقل والخفة فانها تابعة لهذه اربعة **قال**
 فالحرارة جامعة للمثبات مفرقة للمخالفات والبرودة بالعكس **قال**
 الحرارة من شأنها احداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك
 الحركة فاذا اوردت الحرارة على المركب وتخنفت طلب اللطف الصعود
 قبل غيره لسرعة انفعالها فاقضى ذلك تفرق اجزاء المركب المختلفة فاذا
 صعد اللطف جامع مشابك فثبت منها قيل انها تقضى جميع مشاكلك
 وتفرق المختلفات واما البرودة فانها بالعكس من ذلك **قال**
 وممتضادة ان **القول** الحرارة والبرودة كقيمتان وجوديتان بينهما
 غاية التباين فمما متضادتان ولم يخالف في ذلك الحكم احد من المحققين
 وقد ذهب قوم غير محققين الى ان البرودة عدم حرارة غامضة ان يكون
 احاز فكون استقبال بينهما تقابل العدم والمملكة وهو خضلا تاما لذلك **الخامسة**

بإزده كيفة زائدة على الجبهة المطلقة والعدم غير مدرك فالبرودة
صفة وجودية **و** **س** ويطلق الحرارة على معان أخر مخالفة
للكيفية في الحقيقة **أقول** لفظ الحرارة مطلق على معان أحدها
الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة المناسبة للحياء وهي
شرطيتها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لذلك في الحقيقة لأنها مضادة
للحياء والثاني شرطيتها والثالث حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة
لما تقدمت **و** **س** والرطوبة كيفة تقتضي سهولة الشكل واليبوسة
بالعكس **أقول** الرطوبة فترها الشح بأنها كيفة تقتضي سهولة **س**
والانصال والتفريق والجمهور يظنون الرطوبة على البهله لا غير
فالحوار ليس برطب عندكم وعند الشح أنه الرطب وجعل البهله
هي الرطوبة الغريبة الحادثة على ظاهر الجسم كما أن الانتفاع هو الرطوبة
الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف عدم البهله تعامشا أنه ان يستد
واليبوسة مقابلة للرطوبة **والس** وهما مغايران اللين
والصلابة **أقول** اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية
فاللين كيفة يكون الجسم لها استعداد للتمتاز ويكون للشيء لها قوام غير ثابت
ينفصل عن موضعه ولا يثبت كثيرا ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قبوله للغير
من الرطوبة وتماثله من اليبوسة والصلابة كيفة تقتضي معاكسة ذلك
والثقل كيفة تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقال بالإضافة باعتبار **و** **س**
لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتان عن الحرارة
والبرودة بحث عنهما واعلم ان كل واحد منهما يقال بعينين حقيقي

واضافي فالثقل الحقيقي كيفة تقتضي حركة الجسم إلى أسفل بحيث
ينطبق مركزه على مركز العالم اذا لم يعقده عائق والخفة بالعكس
هو كيفة تقتضي حركة الجسم إلى فوق بحيث يصفوا على العنصر
وينطبق سطحه على سطح العنصر ان لم يعقده عائق وأما الإضافة
فإنه يقال بعينين في كل واحد منهما فالخفيف بالإضافة يقال
بمعنيين أحدهما الذي في طباعه ان يتحرك في أكثر المسافة المتدا
بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط وقد تعرض له ان يتحرك عن المحيط
ولا يمتدأها فان الحركتان والثاني الذي اذا اقترب من المركز ان يبتعد
كانت التا سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالإضافة
قال **س** والميل طبعي وقسري ومقتضى **أقول** الميل هو
الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وينقسم بالقسام معلولة عن الحركة
طبعي كميل الحجر المسكن في الهواء أو الرزق في الماء وإلى قسري كميل
الحجر لل فوق عند قسره على الصعود وإلى قسري كميل الجوان إلى
الحركة حال ثبته الارادتي **س** وهو العلة القريبة للحركة
وباعتباره يصدر عن الثابت مقتضى **أقول** الميل هو العلة
للحركة وباعتبار حقيقة يصدر عن الثابت شيء متغير وذلك لأن
الطبيعة أمر ثابت وكذا القوة العشرية والمقتضيات فيحصل صدور
الحركة المتغيرة عنها فلا بد من أمر يستد ويضعف سببها
المراتب الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة وقسطه
فحصل ما يستدأه سرعة الحركة وشدها ويضعف صد ذلك
ومختلفة متضادة **أقول** سيرا إلى عدم إمكان اجتماع ميلين

مخنيين وذلك ان الميل يقتضي الحركة الى جهة والصرف عن اخرى
 فلما اجتمع في الجسم ميلان لا يقتضي حركة وتوجهه الى جهتين
 مختلفتين وذلك غير معقول نعم كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد
 حركتان مختلفتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك
 اجتماع ميل ذاتي وعرضي كجرح يجلد انسان يتحرك فان الثقل موجود
 وهو ميله الذاتي حال خرق الهواء به وهو ميله العرضي الذي هو الان
 ذاتي فاذا اجتمع على ذي ميل طبيعي ميل قسري يقاوم السبان
 الطبيعة والفاصل وحديث ميل الفاسر فان كان الفاسر غالباً اخذت
 الطبيعة والمواضع التي رجيت في افئدة فليده ثم تقوى الطبيعة
 ويأخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة الى ان يتعادل
 لا يقتضي الجسم عديم الميل ثم يأخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل
 فتوجد مياها مشوبة باناء الضعف ثم تستبدل الميل ويزداد
 فله يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على حد الضرافة بل يكون
 الجسم ابداً حال متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي
 الشديد **قوله** ولولا بثوبة لساوى ذوالعانة وسادها
ان هذا الشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعي
 في كل جسم قابل للحركة القسرية وتقرير ان للشرك اذا كان غالب
 عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة متناهية فيقطعها في زمان
 فاذا فرضناه مخفوا بالمعاوقة قطعها في زمان اطول فاذا فرضناه
 مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساو
 لزمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعاً لا امتناع تساوى زمان

منهما

عديم المعاوقة وواجدها **قوله** وعند اخرين هو غير حديد
 للجسمات ويتماثل ويختلف باعتبارها **قوله** لما فرغ من البحث
 عن الميل واحكامه على راي الاوائل شرح في البحث عنه على راي
 المتكلمين وهو جيب على رايهم تحت ستة انواع يجب عدد الجسمات
 الستة ثم قالوا ان هذه ما هو متماثل وهو كل ما اخضع بحجة واحدة
 لان تساوى العلول يستلزم تساوى العلة ومنه تختلف وهو ما تقدم
 جسامه واختلف ابو علي وابو حاتم في مختلفة فقال ابو حاتم انه عيني
 متضادة لاجتماع الميلين في الحجر الضايع قسراً وفي الحلقة التي تجاذ
 اثنان وقال ابو علي انه متضادة **قوله** ومنه الثقل واخرون
 منهم جعلوه معياراً **قوله** من احبب الاعتماد عند ابو حاتم
 الثقل وهو الاعتماد الذي لم الموجب للحركة سفلته وقال ابو علي على ان
 الثقل راجع الى ترايد اجزاء الجسم فجعلوه معيار الجبن الاعتماد وهو
 خطأ لان ترايد الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف والاثقل **قوله**
 ومنه لازم ومفارق **قوله** ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد منه
 ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والثقل ومنه ما هو مفارق وهو
 الجنب وهو المقتضي للحركة الى احدى الجهات الاربع وانما كان
 مفارقاً لعدم وجوب وقوف الجسم في احدها او ذهابه منها بجذب
 الجسمين **قوله** وينفقر الى محل لا غير **قوله** لما كان الاعتماد
 عرضياً وكان كل عرض منفقراً الى محل كان الاعتماد منفقراً الى المحل ولما
 امتنع طول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك فلو جعل هذا قسراً
 ينفقر الى محل لا غير وبعض المتكلمين لما طعن في كونه محلياً انفقراً الى

حتى ان
 في بعض
 في بعض

الاستدلال عليها هنا واستدلوا على الاول بان صفة ذاته **وحيث**
مدافعة محلة صفة ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات و
ذلك يقتضي في الذات الثاني بانه يكون مساويا للتأليف لان
الاتحاد الى ازيد من محل واحد من خواص التأليف ولا يشترك
في اخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات **قال**
وهو معذور لنا **اقول** ذهب المتكلمون الى الاعتماد معذور
لنا لانه يقع بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا
عنا **قال** ويولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط و
بعضها بشرط وبعضها لا لذاته **اقول** قسم المتكلمون الاعتماد
بالنسبة الى ما يتولد عنه الى اقسام ثلاثة احدها ما يتولد عنه لذاته من
غير حاجة الى شرط وان كان قد يحتاج اليه احيانا وهو الاكوان و
الاعتماد في محله وان كان تولدها في غير محله بشرط العائن وانما قلنا
انه يتولد عنه الاكوان لان الجسم يخضع بحجة دون اخرى حال حركة ثلاثة
من خفض لذلك الجسم وهو الاعتماد وقتنا انه يولد الاعتماد لوجود الحركة
الفرضية شيئا بعد شي فان التحرك وجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة
الاولى والاعتماد مقام اذا تحرك ولذا الاعتماد حركة اخرى واعتماد
اخر وتاثيرها ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصوات
فانما يتولد عنه بشرط المصاكة الصداك موجود في غير محل القدرة
وما يعتدى محل القدرة لا يولد الا الاعتماد واذا كان ما يعتدى
محل القدرة يولد عن الاعتماد فما محل محلهما اولى وتأثيرها ما يتولد
عنها لا ينفد بل يتوسط وهو اللام والتأليف فان الاعتماد يولد الجواهر

وعلى

والعق

والتفريق والجواهر يولد التأليف والتفريق يولد اللام **قال**
في البحث عن المبصرات **قال** ومنها اوائل المبصرات وهي الله والخلق
اقول من الكميات المحسوسة المبصرات وقد نبه بقوله اوائل المبصرات
على ان من المبصرات ما تباين له الحس البصري اولا وبالذات وهو
ما ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما تباين له بواسطة كغيرها
من الكميات فان البصر انما يدركها بواسطة هذين وهذا لما قاله
في الاولى ومنها اوائل الملموسات فان فيه تنبها على ان هناك
كميات تدرك باللمس بواسطة غيرها **قال** وكل منها طريقتان
اقول لكل واحد من اللون والضوء طرفان في اللون السواد
والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وما عدا هذه
فانها متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصفرة والعبرة
وعندها من الالوان وكالظلمة وشبهه من الاصوات **قال** وللقول
حقيقة **قوله** ذهب من لا مزيد يحصل له الى ان الالوان **حقيقة**
لها فان السبب المتخيل انما يحصل من مخالطة الهواء للجسام
الشفافة المنقسمة الى الاجزاء الصغيرة كما في زبد الماء والنير والسواد
المتخيل انما يتخيل لعدم غور الجسم الضوء والشمع اضطرب كلامه
في السبب فتارة جعله كيفية حقيقة واخرى انه غير حقيقي بل سبب
حصوله ما ذكره والحق انه كيفية حقيقة فبانه بالجسم في الخارج لا
محسوس كما في السبب الملبوق فانه ليس لغيره الهواء فيه لزيادته
ثقله بعد الطبع والجسمه فالانوار المحسوسة غنية عن البرهان **قال**
وطرفاه السواد والبياض المتضادان **اقول** طرفا اللون هما السواد

وقيد ما باستنادين لان الصدين هما اللذان بينهما غاية في
 فذلك ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين وهذا تنبيه على ان ما عدما
 متوسط بينهما وليس نونا فلنا بانفراده كما ذهب اليه بعض الناس من
 ان الالوان الخمسة هي الزاد والبياض والحمرة والصفرة والبنية
 وبنته بقوله المضاف ان على امتناع اجتماعها فالبعض انما يصيب
 ذهب الى انها يجتمعان في البنية وهو خطأ **قال** ويتوقف على
 الثاني في الادراك لا الوجود **قال** ذهب ابو علي بن سينا الى ان
 الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملوثة حال الظلمة يعدم عنها
 الواحا لانها لا زاهية في الظلمة فاما ان يكون لعدمها وهو المراد او
 لحصول المانع وهو ما يقال من ان الظلمة كيفيه فانه بالظلم ماغى
 من الابصار وهو باطل والالوان من هو بعيد عن النار مشاهدة
 القريب منها ليد و ليس كذلك وهو خطأ جدا لاننا نقول انما لم
 الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المسمى في نفسه وبنته
 على ذلك بقوله ويتوقف اي اللون على الثاني اي الضوء في الادراك
 لا الوجود **قال** وهما متغايران حيث **اقول** يريدان اللون
 والضوء متغايران خلافا للقول غير محتملين ذهبوا الى ان الضوء هو
 اللون قالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والكفاء المطلق هو الظلمة
 والمتوسط بينهما هو البياض والحس يدل على المتغير **قال** قايان
 للشد والضعف وهو ظاهر محسوس فان البياض في الثلج اشد من
 البياض في العاج وضوء الشمس اشد من ضوء القمر اذا عرفت هذا
 فاعلم ان الشدة في كل نوع مخالف للضعف منه بالتعريف وذهب قوم

في بعض النسخ
 في بعض النسخ
 في بعض النسخ

الى ان سبب الشدة والضعف ليس لاختلاف الحقيقة بل باختلاف
 اجزاء الشدة باجزاء الضد فيحصل الضعف وان لم يتخطى حصلت
 الشدة وقد بينا خطأهم فيما تقدم **قال** **قال** ولو كان الثاني
 جما لحصل ضد المحسوس **اقول** ذهب من لا يحصل له الى ان الضوء
 جسم وسبب غلظه ما يقوم من كونه متحركا بحركة المعنى وانما كان ذلك
 باطلا لان الحسن كالم بابقاراه الى موضع يقوم فيه ولا يمكن تجزئته
 محل بقوته فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه
 بنفسه واستغناءه عن موضوع بكل فيه ويحتمل ان يكون قوله حصل
 ضد المحسوس ان الضوء اذا اشرق على الجسم ظهر وكما ازداد اشراقه
 ازداد ظهوره في الحسن فلو كان جسما كان سائر الما يشرق عليه فكان
 حصل ضد المحسوس اعني ضد الاشراق ويكون كما ازداد اشراقه
 ازداد ستره لكن الحسن يشهد بضد ذلك او نقول ان الحسن شهد
 بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء فان الشمس اذا طلعت على وجه
 الارض اشرق دفعة واحدة ولو كان الضوء جسما افتقر الى زمان
 يقطع فيه هذه المسافة الطويلة فكان يحصل ضد السرعة للحوسنة
 هذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله حصل ضد المحسوس وانما
 وهم اولئك من انه متحرك فهو خطأ لان الضوء يحدث عند المقابلة
 لانه يتحرك من الجسم المقابل للغيره **قال** بل هو عرض قائم بالجل
 معيد لحصول مثله في المقابل **اقول** لما ابطال كونه جسما ثبت كونه عرضا
 قائما بالجل اذا العرض لا يقوم بنفسه واذا قام بالجل حصل منه مقدار
 للجسم مقابل للجله فكيفه بل كيفيته كما في الاجسام النيرة الحاصلة منها

نور في المقابل وقد يتبدل ذلك على ان المتغير انما يضيئ بما يقابلها
والثاني وهو ذاتي وعرضي واوّل ثاب **اقول** الضوء
 منه ذاتي ومنه عرضي وايضا منه ما هو اول ومنه ما هو ثان
 فالذاتي بسبب ضوءه ايقول مطلق واما العرضي وهو الحاصل من
 المضيئ لذاته في غيره فانه سبقي نورا والاول من الضوء ما حصل
 عن المضيئ لذاته والثاني ما حصل عن المقابل كالأرض قبل طلوع
 الشمس فانها مضيئة لمقابلتها الهواء المتغير لمقابلتها الشمس
 والظلمة عدم ملكة **اقول** الظلمة عدم الضوء عما يشاهد ان يكون
 مضيئا ومثل هذا العدم المقتد به صانع خاضع سبقي عدم ملكة
 وليست الظلمة كيفية وجودية فانه بالظلمة كاذب اليه من لا
 له لان البصر لا يجد فرقا بين حالتيه عند فحة العين في الظلمة وبين
 تغييضا في عدم الادراك فلو كانت كيفية وجودية لحصل الفرق
 في هذا نظر فانه دل على انقائه كونه كيفية وجودية مدركة لأعلى
 انما وجودية مطلقا **المسألة السابعة** في البحث عن السموات
 ومنها السموات وهي الاصوات الحاصلة من التوجع المعلوم للقرع
 والقلة **اقول** من الكميات المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالتع
 واعلم ان الصوت عرض قائم بالجل وقد ذهب قوم عن محققين الى
 ان الصوت جواهر يقطع بالحركة وهو خطأ لان الجوهر يدرك باللمس البصر
 والصوت ليس كذلك وذهب آخرون الى انه عبارة عن التوجع الحاصل
 في الهواء من القرع او القرع وآخرون قالوا انه القرع او القرع وهذا
 المذهبان باطلان وسبب غلطهما اخذ سبب الشيء مكانه فان الصوت

معلول للتوجع المعلوم للقرع او القرع وليس هو حدهما لان ذلك
 لجس البصر كجده في الصوت اذا عرفت هذا فاعلم ان القرع او القرع
 اذا حصل حدث توجع بين القارع والمقروع في الهواء واشغل ذلك
 التوجع الى سطح الصماخ فادرك الصوت ولا يعني بذلك التوجع
 واحدا يشغل بعينه الى الصماخ بل يحصل توجع بعد توجع عرضي
 بعد آخر كما في توجع الماء الى ان يصل الى الجرس **بشرط المقادير**
اقول القرع انما يحصل معه الصوت اذا حصلت مقاومة
 بين القارع والمقروع فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث يحصل
 المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت
 ولا يشترط الصدمة بحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلبة هذا
قال في الخارج **اقول** ذهب قوم الى ان الصوت ليس يحصل في
 الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهذا اذا توجع الهواء واشغل التوجع
 الى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ والالم يدرك للجهة
 ولا البعد كما في اللس حيث كان ادراكه بالمد فانه لا يمكن ان يقال
 ان ادراك للجهة انما كان لان القرع توجه من تلك الجهة وادراك
 البعد لان ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لما لو سددنا
 الاذن اليسرى لادركنا بالجهة جهة الصوت الحاصل من جهة اليسرى
 والضعف لو كان للبعد لم يفرق بين القوي البعيد والضعيف القريب
قال ويتجلى بقاءه لوجوب ادراك الهيئة الصوتية **اقول**
 الصوت يستدل عليه البقاء حله فاللزامية والدليل عليه انما اسمعنا
 لفظا ندرك الهيئة الصوتية اعني ترتيب الحروف وتقدم بعضها على

بعض ولو كانت اجزاء الحروف باقية لم يكن ادراك هذا الترتيب
اولى من باقي التركيبات **قالت** ويحصل منه آخر **قوله**
لصوت انا يحصل باعتبار التوجه في الهواء الواصل الى سطح الصمغ وقد
بينت وجوده في الخارج فاذا ادى التوجه الى جسم كيف مقاوم لذلك التوجه
رذه فحصل منه توجه آخر وحصل من ذلك التوجه صوت آخر
هو الصدا والظاهر ان هذا الصدا انا يحصل من توجه الهواء الى
من الهواء المتوجه للصمغ المقاوم وبين ذلك المقاوم للهواء التوجه
بعد صدده للمقابل وان كان فيه احتمال وكلام الصنفه حمد الله
له لان قوله ويحصل منه آخر يحصل كلا العنيين **قال** ويعرض له
كيفية متميزة بتسني باعتبارها حرفا **قوله** يعرض للصوت كيفية
بتميز لها عن صوت آخر مثله تميز في المسموع يستلزم الصوت باعتبار ملك
الكيفية حرفا وهي حروف التبعي وحصرها غير معلوم بالبرهان
اما مصوت او صامت متماثل او مختلف بالذات او بالعوارض
ينقسم الحرف الى قسمين مصوت وصامت فالصوت هو حرف امد
واللين اعني الواو والالف والياء وهي انا تحصل في زمان واما
صامت وهو ما عداها والصامت انا متماثل كالجسيم والجسيم مختلف
في الذات كالجسيم واللقاء او بالعرض وهو اما ان يكون احدا للجسيم
مثلا ساكن والآخر متحركا او يكون احدهما متحركا بالحركة والآخر صائدا
ويُنظم منها الكلام باقسامه **قوله** هذه الحروف المسموعة
اذا انا لفت باللفظ مخصوصا اي بحسب الوضع هبت كلامنا فخذ الكلام
على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة

الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب وغير المحتمل
من الامر والنهي والاستعظام والتعجب والنداء وغير التام القبيح
وعينه والى هذا اشار بقوله باقسامه ولا يعقل غيره
يريد ان الكلام انا هو المشتمل من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو
ما اطبق عليه المعتزلة والاشاعرة اشبهوا معنى آخر سمعوا الكلام نفسا
غير مؤلف من الحروف والاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير
للارادة لان الانسان قد يامر بما لا يريد اظهار التمر بعد عند النطق
فيحصل عنده في صفة ومغاير لتحليل الحروف لان تحليلها تابع لها
بأخذها فيها وهذا المعنى لا يختلف وظاهرا مغاير للتحقق والقدرة
وعينها من الاعراض والمعتزلة بالغوا في انظار هذا المعنى وادعوا
في نفيه وقالوا الامر انا يعقل مع الارادة وليس الطيب مغاير لها وحسن بصير
الفرق هنا فليكن **السؤال الثامن** من المطعومات **قالت** ومنها
المطعومات الشعة الحادثة من تفاعل الثلثة في مثلها **قوله** الشعور عند
الاولى ان الجسم ان كان عديم لظم وهو الثقة وفقد الفاعل من الطعوم
الشعة وان كان ذا طعم لم يفتك عن الطعوم الثمانية وهي الحلو
والحموضة والملوحة والجفاف والمرارة والعفوضة والقبض والدمية
وهذه الطعوم الشعة تحصل من تفاعل ثلث كفيات هي الحرارة والبرودة
والكيفية المعتدلة في مثلها في العقل اعني ثلث كفيات لاسئلتها في
وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فان الحار ان فعل في الكثيف
حدثت المرارة في اللطيف الحار وفي المعتدل الملوحة والبارد ان
فعل في الكثيف حدثت العفوضة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل

والعند ان فعل في لطيف حدث الدسومة وفي الكيف الخدوة
وفي المثل الفاعلة **مسألة سابعة** في بحث عن المشيئة
قال ومنها المشيئة ولا اسماء لا وانما الاس حيث الموافقة
والمخالفة **اول** من انواع الكيفيات المحسوسة الزواجر المدركة
بجاسة الشئ ولم يوضع لا وانما اسماء مختصة بما كما وضعوا فيها
من الاعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة بجملة
راحة طيبة وراحة منبهة او من حيث امثالها الى الحل كراحة
المسألة ثمانية في البحث عن الكيفيات المستعدية **والثاني**
المتوسطة بين طرفي النقيض **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيفيات
المحسوسة شرع في تقسيم الثاني من اقسام الكيف الاربعية وهي الكيفيات
المستعدية وهي ما يخرج به العاقل في احد جانبي قول وهي متوسطة
بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم وذلك لان الرخايم لا يزال
يزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما فذلك الرخايم
لشئ والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف المستعدية
وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرخايم ان كان نحو الفعل فهو القوة
وان كان نحو الاعتقال فهو القوة **مسألة ثمانية** في البحث عن
الكيفيات النفسانية **قال** والنفسانية حال او ملكة **اول**
هذا هو القسم الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية يعني
بها المختصة بذوات النفس وهي اما ان تكون مربية الزوال وتسمى
حالة سرعة زوالها واما بطنية الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما
ليس بقبول مزية بل بعوارض خارجية وربما كان الشئ حالاً ثم صار

قال

القدار

مسألة ثمانية عشر في البحث عن العلم بقول مطلق **قال** منها
العلم وهو انما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت **اقول** من الكيفيات
النفسانية العلم وقسمه الى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشئ
في الذهن والى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو حكم يقيني نسبة
احد المتصورين الى الآخر ايجاباً او سلباً وانما شرطه في التصديق الجازم
لان الثاني منه ليس يعلم بهذا المعنى وان كان قد يتبين عليه اسم العلم
بالمجاز وانما هو الظن وشرط المطابقة لان الثاني منها هو الجهد المركب
وشرط الثبات لان الثاني منه هو التفكيكات لجامع هذه الصفات
فهو العلم خاصه **قال** ولا يجزى **اقول** اختلف العقلاء في العلم
فقال قوم لا يجزى لظهوره فان الكيفيات الواجباتية لظهورها لا يمكن
تحديد ما لغيره انما كما عن تحديد انشئ بالاحتمال والعلم منها ولا عن
العلم انما يعلم بالعلم بعينه لزم الدور وقال آخرون يجزى فقام بعضهم
انه اعتقاد ان الشئ كذا مع الاعتقاد انه لا يكون الا كذا وقال آخرون
انه اعتقاد يقتضي كون النفس وكلاهما غير ما عين **قال**
ويقتضي الضرورة والكتاب **اول** يريدان كل واحد من
التصور والتصديق ينقسم الى الضروري والكتب ويريد بالضروري
من التصور ما لا يتوقف على طلب وكب ومن التصديق ما يكفي تصور
طريقه في الحكم نسبة احدهما الى الآخر ايجاباً او سلباً والكتب ضد
ذلك فيهما **مسألة ثمانية عشر** في ان العلم يتوقف على ما يصح **قال**
ولا بد فيه من الانضباع **اول** اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور
لاوائل الى ان العلم يستدعي انضباع العلوم في اعلم واكثر خرو

فجزء من الاضافة حتى ان بعضهم توهم انه نفس الاضافة للحاصل
 بين العالم والمعلوم ولم يثبت امر حقيقيا مغايرا للاضافة اذا عرفت
 هذا فان الاشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قاله المصنف رحمه الله
 والذي يلوح منه ان العاقل والعقول اذا كان اشياء واحدا كما اذا
 عقل نفسه توجه الاشكال عليه بان يقال انتم قد جعلتم العلم صورة
 مساوية للمعلوم في العالم وهذا لا يتأتى ههنا لاشكاله اجماعا
 ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة انما يعقل بين شيئين
 لا بين شئ الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشئ بذاته وللجواب عن
 الاول ان العلم انما سيدعى الصورة لكون العالم عالما بعينه
 عالم ذاته فان ذاته تكفي في علمه من غير احتياج الى صورة اخرى ومن ثمة
 ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول فامكن
 تحقق الاضافة ولان العالم هو الشخص والمعلوم هو الماهية الكلية
 وهذان رديان اما الاول فالان الغايرة بين العاقل من حيث انه
 عاقل والمعقول من حيث انه معقول متوقفة على التعقل فلو وجدنا
 التعقل متوقفا على هذا النوع من القباير دار واما الثاني فلان
 العالم ههنا يكون عالما بجزءه وليس بالبحث فيه **قالت** وهو من
 لوجوده فيه **اقول** ذهب المحققون الى ان العلم عرض والكثر
 الناس كذلك في العلم بالعرض واختلفوا في العلم بالجوهر فالذين قالوا
 ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض ايضا والذين قالوا
 ان العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لان صدق عليه
 الصورة الذهنية ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في النوع

وهذا معنى الجوهر والمحققون قالوا انه عرض ايضا لوجود هذا المعنى
 فيه فانه موجود حال في النفس لا يجزئها وهذا معنى لغير سنن
 العالمين بان جوهر خط لان الصورة الذهنية يتبع وجودها في حيا
 واما الموجود ما هو مثال **المسئلة الرابعة** في اقسام العلم
قالت وهو تقني واسمائي وغيرهما **قوله** العلم منه ما هو
 وهو المحصل للماهية الخارجية كعلم واحب الوجود تعالى مخلوقة
 وكما اذا تصورنا نقشام نستقد صورة من الخارج ثم اوجدنا في الخارج
 ما يطابقه ومنه التقاني وهو الاستفادة من الاعيان الخارجية كعلمنا
 بالسماء والارض واشباهها ومنه ما ليس احدهما كعلم واحب الوجود
 بمبدأة **قالت** **الحج** وضروري اقسامه ستة ومكتب **اقول**
 قد تقدم ان العلم اما ضروري وانا كني ومعنى تقريها واقسام
 الضروري ستة البدهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذلك لا يرب
 خارجي سوى تصور طريقها كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وغيره
 من البدهيات الثاني المشاهدات وهي اما مستفادة من حواسنا
 كالحكم بحرارة النار او من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بنسبة
 ترى من الحسن الظاهر وبالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل
 بذواتنا وبافاننا الثالث التجربات وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار
 تكرار المشاهدات كالحكم بان الضرب بالخشب يؤلم ويفتقر الى ارباب شاهد
 المتكررة والقياس الحقي وهو انه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم
 يكن دافعا ولا اكثر ثباتا وافارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس
 اربع اقسام هي قضايا مبد الحكم بها حد من قوى النفس بوجه

معه انك كالعالم باستفاد نور النفس من الشمس ويعتبر الى المشاهد
 متكررة والقياس للخط لان الفارق بين هذه وبين المتجارب
 ان التنبؤ في المتجارب معلوم البسيطة غير معلوم الماهية وفي هذا
 معلوم بالاستدلال الخامس المتواترات وهي قضايا يحكم بها النفس
 لئلا يورد احبار المتجربين عليها حيث يزول معانك بعدد الزمان
 بين المتجربين والمتواترات السادس فطرية القياس وهي قضايا يحكم
 بها النفس باعتبار اوسط لا ينفك الذهن عنه **قال** **دواجب** ويمكن
اول **د** يعلم يقسم الى واجب هو علم واجب الوجود بذاته والى يمكن
 هو ما عداه وانما كان الاول واجب لانه نفس ذات الواجبة **قال**
 وهو تابع بمعنى اصاله توازنه في التطابق **قول** اعلم ان المتابع يطلق
 على ما يكون متاخرا عن المتبوع وعلى ما يكون مستفادا منه وما غير
 مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم قد يقدم المعلوم زمانا
 وقد يعين وجوده كالعلم الفعلي وانما المراد هنا كونه العلم والمعلوم **سما**
 بحيث دانت ضرورهما العقل حكم باصاله المعلوم في هيئة التطابق وان
 العلم تابع له وحكاية عنه وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى
 هذا القدر يجوز تاخر المعلوم الذي هو الاصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم
 لحكاية على المحكي **قال** **قوله** **القول** الذي يفهم من هذا
 امران احدهما ان يقال قد قسم العلم الى اقسام مرحلتها العقل الذي هو
 اعلة في وجود المعلوم وهما جعله ثم العلم بآفاقكم الذي هو
 الجنس بلدرم بعبارة اواعده وتقرر الجواب عن هذا ان نقول بغيره
 العلم ما قرناه من كون العلم والمعلوم متساويين في وجهه اذ انشورهما

العقل حكم بان الاصل في هيئة المتتابع هو ما عليه المعلوم وان ما عليه
 العلم فرع عليه ووجه الخدش من الدرر هذا التحقير ان العلم الفعلي
 يحصل للمعلوم في الخارج لا مطلقا الثاني ان يقال المتبوع ان تقدمت به
 اجد انواع التقدم الخاصة وهما لا تقدم بالشرع ولا بالوضع بل بالاعتبار
 غير معقولين فبقي ان يكون التقدم هنا بالذات او بالعلية او بالزمان
 وعلى هذه التقادير الثلاثة يتبع الحكم بتاخر المتبوع عن التابع في
 الزمان ولا شك ان علم الله تعالى بالزمن والعلوم السابقة على الخلق
 الوجودية في الخارج متقدمة بالزمان والتاخر عن غيره بالزمان
 يتبع ان يكون متقدما عليه بالتبوع ما من انواع التقدمات بالاعتبار
 الذي كان به متاخرا عنه وللجواب عنه ما تقدم ايضا **مسألة**
 في توقف العلم على الاستعداد **قال** **والا** **د** لا ينبغي من الاستعداد ان الضرور
 فبالحواس وانما المكتبي فبالاول **قول** **د** قد بينا ان العلم اما
 ضروري وانما مكتبي وكلاهما حصل بعد عدمه اذ الفطرة البشرية
 خلقت اولاعارية عن العلوم ثم يحصل لها العلم بتبسيه فلهذا
 من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم فالضروري فاعله
 هو الله تعالى اذ القابل لا يخرج المصنوع من القوة الى الفعل بذاته ولا
 لم ينفك عنه وللقول درجات مختلفة في القرب والبعد وانما
 يستعد النفس للقبول على التدرج فينتقل من اقصى مراتب البعد
 الى ادناها قليلا فليسا لاجل المعدات التي هي الاحاسس بالحواس
 على اصلها والتميز عليها وبكرارها مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد
 لانفاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصدقات

كذا في تلك المحسوسات واما النظرية فاما استفادة من النفس ومن
 الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البهيمية
 اما في الصورات فبالحد والزم واما في الصدقات فبالقياس
 المستندة الى المقدمات الضرورية **المسألة الثامنة عشر** في التباين
 بين العلم والادراك **قالت** وفي الاصطلاح يفارق الادراك
 مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين **أقول**
 اعلم ان العلم يطلع على الادراك للصور الكلية كاللون والظلم مطلقا
 ويطول الادراك على الصور عند المدرك مطلقا فكون شاملا للعلم
 والادراك للجنس اعني المدرك للجنس كذا اللون وهذا الظلم ويطول
 العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا تصفون الحيوانات العلم
 بالعلم ونوصفوها بالادراك فكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا
 على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس
 هو الادراك وقد يطلق الادراك اصطلاح آخر على المحاسن
 لا غير فكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق بين النوعين **الذي**
 تحت الجنس وهو الادراك مطلقا **المسألة التاسعة عشر**
 في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول **قالت** وتعلقه على
 التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول **أقول** العلم بالعلة
 يقع باعتبار ان تلك الاول العلم ماهية العلة مرصته هي ذات
 وحقيقته لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام
 ولا على النقصان الثاني العلم لها مرصته هي مستلزمة لذات اخرى
 وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لا دام

للعلة لا مرصته ماهية الثالث العلم بذواتها وماهيتها ولوازمها
 وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها
 بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم
 التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية
 العلة وقد فرض تعلم العلم لها مرصته ذاتها ولوازمها **المسألة**
العاشر في مراتب العلم **قالت** ومرتبه ثلثة **أقول**
 ذكر الشيخ ابو علي ان للتعقل ثلث مراتب الاولى ان يكون بقوة المحضة
 وهو عدم التعقل عما من شأنه ذلك الثاني ان يكون بالفعل التام
 كما اذا علمت الشيء علما تفصيليا الثالث العلم بالشيء اجمالا كعلمه مثله
 ثم تعقل عنها ثم مثل عنده فانه يحضر الجواب عنده في ذهنه وليس ذلك
 بالقوة المحضة لانه في الوقت عالم باقذاره على الجواب وهو يتعقل علمه
 بذلك الجواب وليس على اجماله على جهة التفصيل وهو ظاهر **المسألة الحادية عشر**
 في كيفية العلم بذات الشيء **قالت** وذو الشيء انما يعلم به حكما **أقول**
 اعلم ان الشيء اذا كان ذاتيا سبب فانه انما يعلم بسببه لانه بدون السبب يمكن
 وانما يجب سببه فاذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه
 ولا بعدمه وانما يحكم باحدهما اذا عقل وجود السبب او عدمه **قالت**
 انما يحكم بوجوده او عدمه بالنظر الى سببه اذا ثبت هذا فان ذات الشيء
 انما يعلم حكما لان كونه صادرا عن الشيء يقيده بالمرتبة ايضا وتبين
 الحكمي بالكل لا يقتضي الجزئية وحقيق هذا انك اذا اعتقلت كونه **قالت**
 من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعا محققا
 في شخصه كان العلم به حكما والكون وان كان شخصا فانه عند ذلك

بصير كليا ويكون نوعا مجموعا في شخص والتوابع المجموع في الشخص له
 كذا لا يقتصر وما يستدل به من صفاته واحواله يكون مدركا بالفعل
 فلا يتغير فانه كلما حصلت تلك الشخصيات بسببه كذا وكلما حصلت
 هذه الاسباب كان هذا الشخص او مثله فيكون كليا بعلة **المسألة**
للتاسعة عشر في تفسير العقل **قال** والعقل غريزة يلمزها التعلم
 بالضرورة وبات عند سلامة الآلات **اولا** هذا هو المحقق في
 تفسير العقل وقد شرع قوم بانه العلم بوجوب الواجبات واستحالة الباطل
 لا متناع العقبات احد ما من لا خرو وهو ضعيف لعدم الملازمة بين
 التدرج والاعتقاد **ـ** ويطلق على غيره بلاشتراك **قوله**
 لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الانسانية وبين الموجودات المجردة في ذاته
 وفقدت وبتدرج تحتها عند الاول والمقول عشرة سبق البحث فيها اما
 القوى النفسانية فيقال عقل على وعلى اما العلى فاول مراتبه
 الجبروتاني وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول العلم ضرورة
 او كذا وتأتيها العقل باملكة وهو الذي استعد لحصول العلوم الضرورية
 لا درالك النظريات فصار له تلك المراتب ملكة الانتقال الى النظريات
 واعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة الغريزية وادناها مرتبة البلبد
 الذي ثبت افكاره دون حصول مطالبه وبين هاتين الدرجتين
 درجات متفاوته في القرب والبعد فثبت الاستعداد وضعفه
 وبالله العقل بالفعل وهو ان يكون النفس بحيث متى شئت استحضرت
 العلوم انظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على انها بالفعل موجودة
 وراعيها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر

ومع حصول ذلك
 لا يقتصر فيقال ان
 هذا الشخص كذا

درجات كمال النفس في هذه القوة واما العلى فيطلق على القوة التي باعتبارها
 يحصل التمييز بين الامور الحسنة والسيئة وعلى مقتضيات التي يستنبط
 بها الامور الحسنة والسيئة وعلى فعل الامور الحسنة والسيئة **المسألة**
التيشر في الاعتقاد والظن وغيرهما **قال** والاعتقاد بان لا حد
قوله الاعتقاد من الامور الضرورية لكن اختلافه في انه هل من قبل العلم
 او من غيرها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل العلاف الى الثاني
 وابطله ابو علي الحياتي بانه لو كان كذلك كان اما مثله للعلم من
 المطلوب او صدقا فلا يجتمعان مع التمام في مجتمعان او مخالفا فلا يجتمعان
 بالصدد الواحد والتحقق هنا ان نقول ان الاعتقاد احد قسي العلم و
 لا فادنيا ان العلم عال على التصور وعلى الصدق كانه جبر لها ولا
 هو الصدق وهو قسم احد قسي العلم **قال** فيقال كان في العموم
اولا هذا نتيجة بلصفي والذي نعني منه ان الاعتقاد قاصر
 انه احد قسي العلم فهو اخص منه بهذا الاعتبار لان العلم شامل
 والتصديق الذي هو الاعتقاد والاعتقاد باعتبار اخر اعم من العلم
 لانه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهرنا من قوله
 فيقال كان اي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص واعلم ان لنا في
 هذا الكلام على هذا التفسير نظر اود ذلك لان الاعتقاد انما يكون قسما
 من العلم لانه العلم التصديقي بل الاعتبار الا اعم الشامل للعلم يعني العلم
 والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وحسبنا لا يتم انتفاك من
 الاعتقاد لا يكون اعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان يراى باعتبار
 صطلح حين او ما يؤدى معناه **ـ** ويقع فيه التضاد بخلاف العلم

هو

قوله العلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف
على اثنين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند أبي
علي الحياتي بخلافه بالتضادين فحكم بصدق اعتقادي الضدين وقال
به ابو هاشم اولاً ثم حكم بان تضاده انما هو لثقله بالاجاب والتب
لا غير انما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه **قال**
والتصور عدم ملكة العلم وقد فرق بينه وبين الشيان **اقول** هذا
هو المشهور عند الاولاد والمتكلمين وذهب الحياتيان الى ان التبو
معنى بصاد العلم وقد فرق الاول بينه وبين الشيان فقالوا ان
التصور والصور من المدرك خلاصه دون الحافظ والشيان زوا
عنهما معاً **قال** والشك تردد الدفن بين طرفي التقيض على الشكوا
وليس معنى قائماً بالنفس وهو مذهب الاولاد والى هاشم وقال ابو علي
انه معنى بصاد العلم واختاره البلخي لتجده بعد ان لم يكن وهو خا
لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات **قال** وقد
يقتضي تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبلاخر فتيقن بالاعتقاد بالصو
قوله اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل التنب والاضافات يقع
تعلقهما بجميع الاشياء حتى انفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد
وبالعلم وكذا العلم بتعلق بنفسه وبلاعتقاد اذا عرفت هذا فاذا تعلق العلم
بفسه وجب تعدد الاعتبار اذ العلم كان آلة تنظيره وباعتبار تعلق
العلم به يصير شيئاً منظوراً فيه وكون الشيء معلوماً مغايراً لاعتباره كونه علماً
فلا بد من مغاير الاعتبار للصورة فلا يلزم وجود صور كاشاهي

بالنفس الى معلوم واحد لان العلم بالشي لا يفتك عن العلم بالعلم بذات
الشي عند اعتبار المعبرين واعلم ان العلم بالعلم بكيفية وحينه للعالم
يفتضي النسبة الى معلوم ذلك العلم وليس علماً بالمعلوم كما ذهب اليه
قال والجعل بمعنى يقابلها وياخر قسم احدهما **قوله** اعلم ان
الجعل يقال على اثنين بسببه ومركب فالسبب هو عدم العلم غامضاً
ان يكون علماً ولهذا المعنى يقابل العلم ولا اعتقاد مقابلة لعدم الملكة
والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم لا اعتقاد اذ
لا اعتقاد جبر للجعل وغيره وسنرى لا بد بسيطاً نظراً الى عدم ركنه
والثاني مركب التركيب من اعتقاد وعدم مطابقة **قوله** والنظر
ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الترجيح **اقول** الظن ترجيح
احد الطرفين اعني طرف الوجود وطرف عدم ترجيحاً بمنع من شيق
ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم واعلم ان ترجيح الاعتقاد
مغاير لا اعتقاد الترجيح لان الاول ظن لا غير والثاني قد يكون **قال**
ويقبل الشك والضعف وطرفاً علم وجعل **اقول** لما كان الظن عدلاً
عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للتقيض وكان للترجيح مراتب ولخلة
بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلاً للشك والضعف وطرفاً
العلم الذي لا مرتبة بعد للترجيح والجعل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة
اعني الشك المحض **قوله** في النظر واحكامه **قال** وكنت
لعلم يحصل بالنظر مع سلامة جزيئة ضرورة **اقول** قد بينا ان العلم
ضربان ضروري لا يقتصر الى طلب وكس ونظري يقتصر اليه فالتدقيق المكتسب
بالنظر وهو ترتيب او رده حثية للتوصل الى امر مجهول فالترتيب جبري

لانه كما يقع في الامور الدنيوية كما يقع في الاشياء الخارجية فالتعبد
 بالامور الدنيوية يخرج الامر عنه ثم الترتيب الخاص فذيراد لا يتصل
 ما ليس بحاصل وقد يكون كذلك فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد
 اشتمل على العلة الاربع للنظر اعني المادة والصورة والغاية وفيه
 اشارة الى العامل وهذا الامر قد يكون بصورتين هي اما حدود
 او رسوم يستفاد منها علم بغيره وقد يكون تصديقات مكتسبة لها
 تصديق واعلم ان النظر لما كان مركبا اشتمل بالضرورة على جزء مادي
 وجزء صوري فالماضي هو المقدمات والصوري هو الترتيب بينها
 فاذا سلم هذا ان الجزآن بان كان للحد والوضع والترتيب وجهة على ما
 ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم المطلوب بالضرورة
 هذه التصديقات وكذا في الصورات فانه اذا كان الحد شتملة على
 حسن قريب وفضل ابرز وقدم الجبس على الفصل حصل تصور الحد
 قطعاً واليه اشارة المصنف بقوله مع سلامة جزئية عن الجزئية المادية
 والجزئية الصورية واعلم ان الناس اختلفوا هنا فقال من لا يريد بحصول
 له ان النظر لا يفيد العلم لان العلم بافادته للعلم ان كان ضروريا
 لزم اشتراك العقلة فيه وان كان نظريا يتسلل ولان النظر اذا سلم
 العلم لم يختلف الناس في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي
 مبادئ النظرية ودخيل المحققون الى انه يفيد العلم بالضرورة فانا
 متى اعتقدنا ان العالم ممكن وان كل ممكن محدث حصل لنا العلم
 بالضرورة بان العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة
 ولا يجب اشتراك العقلة في الضروريات فان كثيرا من الضروريات

يتلك فيها بعض الناس ما لم يلقه في الضمور وغير ذلك فخرج
 عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزئية وذلك لان اختلاف الناس
 في الاعتقاد انما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وعقلتهم عن شرائط الحيل
 وغير ذلك من اسباب الغلط اما في الجزء المادي او الصوري فاذا سلم
 حصل المطلوب لكل من حصل له سلامة الجزآن **قال** ومع فساد احد
 قد يحصل ضد **اقول** النظر اذا فسد اما من جهة المادة او من جهة
 الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضد عن الجبل وقد لا يحصل ^{للمادة}
 في ذلك ان نقول ان كان الفاسد من جهة الصورة لم يلزم النتيجة الباطلة
 وان كان من جهة المادة لا يمكن ان العباس متبعا فان كانت الضمور
 في الشك الاول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة
 قطعاً والاعجاز ان يكون صادقة وان يكون كاذبة وهذا المحقق فصار
 بطلان ما يقال من ان النظر الفاسد لا يستلزم الجبل ولا كان الحق اذا
 نظر في شبهه البطلان فاده الجبل وليس كذلك مع انه معارض بالنظر
 الصحيح فان شرط اعتقاد حقيقة المقدمات في الصحيح شرطه بخلافه
 الفاسد ايضا **قالت** وحصول العلم عن الصحيح واجب **قلت**
 اختلف الناس هنا فالمعتزلة على ان النظر مولد للعلم وسبب له ولان
 قالوا ان الله تعالى اجري عادة بخلق العلم غيب النظر وليس النظر لاسباب
 للعلم واستدلوا على ذلك بان العلم الحادث امر ممكن والله تعالى قادر على كل
 الممكنات فاعمل لها على ما ياتي في خلق الاعمال فيكون العلم من فعله واعتزلة
 لما بطلوا القول باستناد الافعال الحيوانية الى الله تعالى بطل عندهم هذا
 الاستدلال ولما راوا العلم يحصل عقيب النظر وجبه وينتفي عند تقائه

حكوميه بأنه سب له في سائر مراتب ولحق أن النظر الصحيح يجب
 عند حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فأنما العلم قطعا أنه متى حصل
 ان اعتقاد المقدمات فإنه يجب حصول النتيجة فالتلخيص المذكور
 لا يؤيد العلم فكذلك النظر بالقياس عليه والجواب الفرق بينهما
فالحل ولا حاجة الى العلم **أقول** ذهب للملحق الى
 ان النظر غير كاف في حصول المعارف بل لابد من معونة من العلم
 لتعقل التقدير العلم باظهر الاشياء واقربها من دون مرشد ولطريق
 العقل على خلافه لأنما هي حصلت المقدمات لتأهل على الترتيب الصحيح
 حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم او لا وصعوبة تحصيل
 المعرفة باظهر الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقا من دون العلم وقد ذكر
 المعتزلة والاشاعرة الدور والتلخيص لتوقف العلم بصدقه على العلم
 بصدق الله تعالى اياه واسطة المجزأة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى
 عليه دار ولان احتياج كل عارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم
 الى آخر ويتلخص وهذا ان الزمان ضعيفان لان الدور لا يلزم على
 تقدير استقراء العلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد الى
 استنباط الاحكام من الأدلة التي من جملة ما يدل على صدق من
 المقدمات والتلخيص يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم لعقولنا ما على
 تقدير الزيادة فله **و** نعم لابد من الجزئية الصوري **أقول**
 يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فإنه لابد مع حضور المقدمات في
 الذهن من ترتيب حاصل منهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزئية الصوري
 فنظر اذ لو ان الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل

واحدة اعتقده وقيل لا حاجة اليه ولا يلزم التسلل واستزاد لتفصيله
 وهو موقوف التسلل يلزم لو قلنا بانها لكل رابذ الى ترتيبها
 بل المنقتر الى الترتيب انما هو الاجزاء الماضية خاصة **قال** بشرط
 عدم الغاية وصحتها وحضورها **أقول** الذي فهمناه من هذا الكلام
 ان شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر والاراد يحصل
 الحاصل ويشترط ايضا عدم صدقها على الجهد المركب لانه بافتقاده
 حصول العلم لا لا يطلبه فله يتحقق النظر في ظرفه ويشترط ايضا
 معنى حضور المطلوب الذي هو الغاية اذ العاقل من الشيء لا يطلب النظر
 نوع من الطلب **و** ولو وجب ما يتوقف عليه العقليان واشياء
 صدق المطلوب على تقدير ثبوته كان التعريف به عقليا **الحل** اختلف
 الناس في وجوب النظر هل هو عقلي او سمعي فذهب المعتزلة الى الاول
 والاشاعرة الى الثاني اما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر بقوله
 بان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا ولا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
 الا به فهو واجب فثبتت مقدمات احدها ان معرفة الله تعالى واجبة
 واستدلوا على ذلك بوجهين الاول ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف
 الحاصل من الاختلاف وميزة ودفع الخوف واجب عقله الثاني ان
 شكر الله تعالى واجب لان نعمه على العبد كثيرة والمقدمات ضرورية بان
 والشكر لا يتم بالمعرفة ضرورة الثانية ان معرفة الله تعالى لا يتم الا بالنظر
 وذلك قريب من الضرورة اذ المعرفة ليست ضرورية قطعا في كسبية ولا
 كاسب سوى النظر اذ التكليف يستند اليه ووضيعة الخاطر ان الممكن
 ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة الثالثة ان لا يتم الواجب

الاله هو واجب والاخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا اولزم تكليف
 ما لا يطابق لان الشرط اذا لم يكن واجبا جازم في حيزنا اما ان يجب
 على المكلف الشرط او لا وانما في يلزم منه خروجه عن كونه واجبا مطلقا
 و لا يلزم منه تكليف ما لا يطابق اذ وجوب الشرط حال عدم الشرط
 ايجاب لغیر المفذور وهو محال ثبت ان وجوب النظر عقلي ولا يجب متق
 خاصه ولما لم يجب وانما باطل فالعقد مثل ما بان الشرطية ان
 انظر اذ لم يجب الا بالنسبة لزم الحام للمنبأ لان النبي اذا جاء الى
 المكلف و مره باتباعه لم يجب على المكلف الامتناع حتى يعلم صدقه ولا
 يعلم صدقه لا ما انظر فاذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه
 لم يجز اسناد الوجوب الى الله صه لعدم العلم بصدقه حينئذ ولا وجوب
 عقلي فينتفي الوجوب على تقدير الوجوب السعني اذ عرفت هذا فنقول
 قوله ولو وجوب ما يوقف عليه العقليان اشار بلفظه ما الى المعرفة والعقليات
 اشار به الى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس وقوله وانما
 ضد المطلوب على تقدير ثبوته يشير الى اشقاء الوجوب السعني الذي هو
 ضد المطلوب لان المطلوب هو الوجوب العقلي وضد الوجوب
 السعني وقوله على تقدير ثبوته يعني لو فرض الوجوب بمعناه لم يكن
 واجبا فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضع واتا الاشعار به
 فقد احتجوا بوجوبه للاول قوله وما كنا معذبين حتى نبغى رسولنا
 العقاب بدون البعثة فله يكون النظر واجبا قبلها الثاني لو وجب النظر
 لوجب اما الفائدة عاجلية والواقع مقابلها او اجلية وحصولها ما كان
 بدون نظر فوسط النظر ثبت وكذا ان لم يكن لفائدة ثم قالوا اما الرتبة

به من الافهام على تقدير الوجوب السعني لاذنكم على تقدير الوجوب السعني
 لان وجوب النظر وان كان عقليا الا انه كسبي فالمكلف اذا جاء النبي
 وامره باتباعه كان له ان يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرف الا بالنظر
 والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر قبل النظر لا يعرف وجوبه
 فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر وذلك يستلزم الافهام ايضا
 وظهور الجواب عن الاول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف على
 الرسالة على ترك التكليف السعني او باول الرسول باعقل جميعا بين
 الادلة وعن الثاني ان الفائدة عاجلة هي نفي الخوف واجلة هي نفي
 التراب بالمعرفة الذي لا يمكن لا بداءه في الكلمة وعن الثالث ان وجوب
 النظر وان كان فطريا لانه فطري القياس فكان الالتزام ما لا بد من
 دون المعزلة **قال** ومعلوم العلم دليل والنظر اشارة **أقول**
 لما كان النظر متعلقا بما يستلزم العلم من المعتقدات او النظم وجب
 البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم سني دليله والتكليف للنظر يبيح
 اشارة وقد يقال الدليل على معنى اخض من المذكور وهو لا يستلزم
 بالعلول على العلة **قال** وبسبب عقيدة مركبة لاحالة الدور
اقول بسبب الدليل يعني به مقدمة فان الدليل لما كان مركبا
 من مقدمتين كانت كل واحدة من متينك المقدمتين جزءا بسيطا
 الى الدليل وان كانت مركبة في نفس الامر اذ عرفت هذا فالمقدمة
 قد تكون عقيدة محضة وقد تكون مركبة من عقلي ومعني ولا يمكن ان يكون
 من معنيات محضة والا لزم الدور لان السعني المحض ليس كسبي الا
 بعد معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة اذا استقيمت بالسمع دار

ما من عقلية تحضه فادى احدى مقدمات القيات فانها
 عقلية والفساد في ذلك ان كل ما يترافق عليه صدق التوهم
 ما به اثباته بانقل واما متاوتس لم يها بالثبته الى العقل لا به
 اثباته بالعدل وما عداه من بجه اثباته بهما وقدا يثبت
 الادلة العقلية وقدا بان الدلالة العقلية لا يثبت اليقينة
 على امر وانها مطلقة اللغة والنعم والتضيق وهما الاشتراك في
 العقل والتضيق والاشارة والتميز والتقديم والتأخير والعاد من
 العقل والتميز خلاف هذا فان كثيرا من الادلة العقلية يعلم دلالتها
 على ما بها قلنا وانما هذا من الفساد منها **قال** ويجب تأويله
 عند الغرض من اذا عارض من دلالة في بيان او دال على
 ونقل وجب ما قبل النقل اتاح عارض من الثقلين فظاهر لا متاع
 ناس من الادلة وانما مع ما من العمل والنقل ما لا يكون ابنا وانما
 منسب العقل بالثبات وبالاستماع العمل بهما الغائضا والعمل بالثبات
 والاطلاق العقل بان العقل هو الذي يلقى فاولا يثبت الاستماع به
 العمل ايضا حبيب العمل الى ما به النقل واتقاء الى العمل به
 مقتضا **قال** وهو قياس وقبالة **اول** الضيق وهو ما يد على
 الدليل منطقت واعلم ان الدليل ينقسم الى ثلثة اقسام فبارة واحدة
 وتمثيل والى التبرين اشار بقوله وقبالة وذلك لان الاستدلال انما ان
 يكون بالعلم على الغرض او بالعكس او باحد المتساويين المتدجين تحت
 عام شاملا لهما على التام فانه ان هو اسلم الادلة انه فيها لا مادة له
 وهو الشرح لبراهينه من الحاداة على القاء وتلخيصها

العقلية في العلم والاشارة الى ما اذا عارض من دلالة في بيان او دال على
 فم كان المستقر في بخر التبرين والاشارة الى ما اذا عارض من دلالة في بيان او دال على
 افراى واستثنائي هو العاين اما ان يكون بالعلم به
 بل واما بالعدل او بالعلم به واما من جهة الى الغرض والاشارة الى
 مثال الاول ان كان هذا استماعا فموجب في العمل بهما في العمل به
 حرم ان فاله بعد هذه الحرة بالعدل او مولد في العمل بهما في العمل به
 ما بين ما انفسه بل واما في العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما
 حرم ان وهو ان حرم من كل ما يترافق عليه صدق التوهم
 بالحق **قال** فالاول باختيار الضورة القريبة اربعة والبعيدة
اول الذي فم من هذا العلم ان القياس المتزاني له امثلا
 احدها بحسب مادة امن مقتضاة والثاني بحسب صورة امن الحسب
 اللوحيتين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يبنى باختيار مقتضا
 وهو هذا الاستماع الى امر استماع من ثم هو ما يبنى بالاول
 ان من ثم في المنطقين موضوعا الى العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما
 تحت وكل من آو ان كان موضوعا الى العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما
 ولا في ان آو ان كان موضوعا الى العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما
 اول في آو ان موضوعا الى العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما
 لا تحت وكل من آو ان كان موضوعا الى العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما
 بالادلة الى المادة فلا امتزاج ان العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما
 والاشارة الى ما اذا عارض من دلالة في بيان او دال على العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما
 العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما في العمل بهما

فان

كان آت ج د وكذا كان ج د فانه راجع كلما كان آت ج د فان
 كلما كان آت ج د وليس البينة اذا كان آت ج د او يقول كلما
 كان آت ج د وكلما كان آت ج د او يقول كلما كان آت ج د
 كلما كان هز فآب **قال** وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيد
 اربعة **اقول** مقدمات القياس هي المادة البعيدة باعتبار رتبة
 معذمة ومجموعها باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة
 القريبة ومقدمات القياس اربعة ملات ومظنونات ومثبتات
 ومختلوت هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة
 فاقسام القياس خمسة البرهان والجدل والحظاية والتفطير والشعر
قال والثاني متصل وناتجه امران وكذا غير المتصل في الفصل **ففي**
اقول الثاني هو الاستثنائي وهو صريح الاول ان يكون مقدمته الرطبة
 متصلة وينتج منه فتمان احدهما استثناء عين المقدم لعين التالي وان في
 استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم والثاني ان يكون مفصلة وهو فتمان
 ايضا احدهما ان يكون عين حقيقته والثاني ان يكون حقيقته وغير الحقيقة
 صريحا ما في الجمع وينتج فتمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي
 واستثناء عين التالي لنقيض المقدم وما في الخلو وينتج فتمان منها
 ايضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين
 المقدم واما الحقيقة فاما ينتج اربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض
 التالي وبالعكس ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس **باب**
 والاخير ان يبين ان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن
 يريد بالآخرين الاستفراء والتبيل وما سيدون الظن بالعلم

واعلم ان تفاصيل هذه الاشياء وبيان شرائطها مذكورة في المنطق وان
 اساق الكلام البها هنا فالتس والتعقل والتجرد مثلا زمانا
 انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوصف للتجرد والتركيب
 لا يتناهي **اقول** هذه المسئلة وما بعد ما من ثمة مباحث التعقل
 وقد ادعى هنا ان التعقل والتجرد مثلا زمانا يعني ان كل ما قبل التجرد
 وبالعكس اما الاول فاستدل عليه بقدم ما تقدم بان التعقل حال في ذاته
 العاقل فذلك المحل اما ان يقسم اولا والثاني هو المراد الاول باطل
 لان انقسام المحل يستدعي انقسام الحال اذ الحال اما ان يحل بتمامه في
 جزئي الحال وفي احد جزئيه غير الحال في الآخر او يفتقد الواحدان
 التحدوا والثاني يبين المطلوب والثالث خلاف الفرض فاذ اثبت ذلك
 فالجواب ان اما ان يتشابه او يختلف والاخر لا يستلزم وجود المقدار لما
 فرض مجردا والثاني لا يستلزم وجود ما لا يتناهي من الاجزاء للصورة
 وذلك بحسب ما في المحل من الانقسامات الممكنة **قال** واستلزام
 التجرد صحة العقولية المستدرة لا مكان للصاحبة **اقول** هذا
 الحكم الثاني وهو ان كل مجرد عاقل وتقرير ان كل مجرد فانه يصح ان يكون
 معقولا بالضرورة اذ العاقل من التعقل اما هو المادة لا عين وكل ما
 صح ان يكون معقولا واحد صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي
 فاذن كل مجرد فانه يصح ان يقارن غيره فنقول هذه الصحة اما ان يوقف
 على ثبوت التجرد في العقل اولا والاخر محال لان الثبوت في العقل نوع
 من العاونة فيلزم توقف امكان الشيء على وقوعه وهو باطل بالضرورة
 والثاني هو المطلوب وهذا الدليل عند غاية الضعف لان توقف

او المحل في شئ منه والاول
 لم يميز منه الانقسام ان كان
 فقال في احد الجزئين

إمكان مقارنة المجرى العقول للصورة العقلية على ثبوت مقارنة
 المجرى للعقل لا يقتضي توقف الإمكان على الوقوع إذ الإمكان
 هنا عائد إلى مقارنة العقول للعقول وهي غير الثبوت عائد إلى
 مقارنة العقول للعقل وهي غير فلهذا يلزم ما ذكر من الحال **المسألة**
السادسة والعشرون في أحكام القدرة قالت ومنها القدرة
 وفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع أو
 لما فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن القدرة وأشار بقوله
 منها أي ومن الكميات النفسانية لا خاصية قائمة بذوات
 النفس وأعلم أن الجسم من حيث هو غير مؤثر والثالث والسادس
 في ذلك وأما يؤثر باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة أمانا
 يؤثر مع الشعور أو بدونه وعلى كلا التقديرين أمانا يشابه أمانا
 أو يختلف فلا قسم أربعة أحدها الصفة المقترنة بالشعور المقترنة
 في التأثير وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في
 التأثير وهي القوة الحيوانية أعني القدرة التي باقى البحث عن
 أحكامها الثالث الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة
 في التأثير وهي القوة الطبيعية الرابع غير المقترنة بالشعور المختلفة
 في التأثير وهي النفس النباتية إذا عرفت هذا فنقول القدرة
 مغايرة للطبيعة والمزاج أمانا الأول فلو جوب اقترانها بالشعور
 بخلاف الطبيعة وأما الثاني فلهن المزاج كميته متوسطة بين
 الحرارة والبرودة فكون من جنسهما فكون بأربعة أعني ناش من
 جنس تأثيرها وأما القدرة فلهن تأثيرها بضاد لتأثيرها

هذا أشار بقوله والمغايرة في التابع فالتبعية للقدرة بالنسبة
 أو التبعية القدرة صفة مقتضية صفة الفعل من الفاعل لا يجابه
 فإن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك من تلو اقتضت الحاجة
 لزوم الحال ومعنى قوله بالنسبة أي باعتبار نسبة الفعل إلى الفاعل
 لأن الفعل صحيح في نفسه لا يجوز أن يكون للقدرة مدخل في صحته
 لأن الإمكان للممكن واجب أمانا نسبة فالتبعية وتعلقها بالظرف
 أو التبعية هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي أن القدرة
 متعلقة بالصدقين وقالت الأشاعرة أنها يتعلق بطرف واحد هو
 خط الوقوع الفرق بين القادر والموجب بالنسبة ومقدم الفعل
 التكليف الكافر وللشأن في ولزم أحد محالين لولاه أو قلت هذا
 مذهب الحكماء والمعتزلة وقالت الأشاعرة أنها مقارنة للفعل في
 قاضية بطلان هذا فإن القاعديك القيام قطعا والمشاغرة
 بنوع ما لهم على أصلهم سيأتي بطلان هو أن العزم لا يعني ثم المعتزلة
 استدلوا على ما لهم بوجوه ثلثة الأول أن القدرة لو لم تقدم الفعل
 فتح تكليف الكافر والثاني باطل بالإجماع فالمتقدم مثلا بيان الله زمة
 هو أن تكليف ملا يطاى فتح فلو لم يكن الكافر متكما من الإيمان حال
 كونه لم تكليف ملا يطاى الثاني لو لم يكن القدرة متقدمة على الفعل لزم
 استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة إليها وهو مناف لما هو بيان
 الله زمة أن الحاجة إلى القدرة أتمها لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود
 وحالة الإخراج يستغنى عن القدرة وقبله لا قدرة فله حاجة إليها مع أن
 الفعل أتمها إخراج بالقدرة وإلى هذا أشار المصنف بقوله وللشأن الثالث

إلى إتمام ما كان كونه
 معلوما صاعدا الذي
 فمناه من قوله بالنسبة

ولم يكن القدرة مقدمة لزوم اما حدوث قدرة الله تعالى او قديم الفعل
 والفتان محالان فالقدم باطل والى هذا اشار بقوله ولزوم احد محالين لولا
 اى لولا التقديم هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله
 لثلاثة اشارة الى دليل مغاير للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو ان القدرة
 لو قامت الفعل وقد بينا ان القدرة تتعلق بالضدين فيلزم حصول
 الضدين معا وهو متناقض ويكون قوله ولزوم احد محالين من جهة هذا الكلام
 وهو ان يقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين للقدرة
 عليهما وهو متناقض فيلزم احد محالين اما اجتماعهما مع تضادها وتناقضهما
 او بحاجب احدهما فيقدم على الآخر مع فرض المقارنة قال كـ ولا يتحد
 وقوع المقدور مع معدود الف در اول كـ لا يمكن وقوع معدود واحد
 معدرين وهو ما قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع لها لزم استعاضة
 بكل واحد منهما من كل واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل
 بالضرورة ويمكن تعليق القادرين بمعدود واحد ان يكون ذلك الشيء
 معدودا من واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما ولهذا قال كـ ولا يتحد
 وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور قال كـ ولا استبعاد في ثلثها
 اقول ذهب قوم من المعتزلة الى ان القدرة مختلفة وبني على اصلهم وموافقة
 لا يجمع قدتان على معدود واحد والا لا يمكن انصاف ذاتين بها فيجمع
 على المعدود الواحد قادران وهو محال واذا ثبت امتناع اجتماع قدتين
 على معدود واحد ثبت اختلاف القدرة لان التماثل في المتعلق يستلزم
 اتحاد المتعلق ونحن لما جوزنا تعليق القادرين بمعدود واحد انزعج
 هذا الدليل وجب عندنا جواز وقوع التماثل فيها كغيرها من الاعراض قال

وتقابل العجز بقابل الملكة والعدم اقول كـ العجز عند ما وابل وجوب
 المعتزلة انه عدم القدرة عما من شأنه ان يكون قادر فهو عدم ملكة القدرة
 وذو صفة الاشعرية الى انه معنى تضاد القدرة لانه ليس جعل العجز عن
 للقدرة اولى من العكس وهذا خطأ فانه لا يلزم من عدم الاولوية عند
 عدمها في نفس الامر ولا من عدمها في نفس الامر ثبوت العجز عنى قال كـ
 وتعارض الخلق لتضاد احكامهما والفعل اقول كـ الخلق ملكة نفسانية
 يصدر بها عن النفس افعال السهولة من غير سابقة فكر وروية وهو مغاير للقدرة
 لتضاد احكامهما لان القدرة تقتضي تساوي نسبتها الى الضدين ^{الذين}
 ليس كذلك ولخلق ايضا مغاير للفعل لانه قد يكون تقييد **مسألة**
والعشر في الالم واللذة قال كـ ومنها الالم واللذة وهما نوعان
 من الادراك تخصصا باضافة تختلف بالقياس اوكـ من الكميات
 المتضاربة الالم واللذة والمرجع لهما الى الادراك فهما نوعان من اختصاصهما
 باضافة تختلف بالقياس لان اللذة عبارة عن ادراك اللذات والالم ادراك
 المتألم فهما نوعان من الادراك تخصص كل واحد منهما باضافته الى اللذة
 والمتألم وهما امران يختلفان بالقياس الى الاشخاص اذ قد يكون اشئ متألما
 لشخص ومناظر الآخر قال كـ وليست اللذة خروجا عن الحال الطبيعية
 لا غير اقول كـ نقل عن محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية
 لانها انما تحصل بانفعال بقرص الحاسة تقتضية تبدل حال وهو غير جديد
 فانه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا التبدل بصورته شاعدها من
 غير سابقة ابصار لها حتى لا يجعل اللذة عبارة عن الخلق من الم السوء
 قال كـ وقد يستدل الالم الى التفرق اوكـ لانه لم يسيان احدهما تفرق

تفرق بها اتصال فان مقطوع اليد حتى بالام بسبب تفرق اتصالها
 عن البدن وقد تارة في ذلك بعض المتأخرين بان التفرق عندي
 فانه يكون علة للوجود وفيه نظريتان التفرق ليس علة ما يختص
 بخارج التعديل به على ان التفرق انما كان علة بالعرض فان العلة
 بالذات انما هي سؤل المزج الثاني سؤل المزاج المختلف لان الحق يوجب
 الالام ولا تفرق هناك وانما قلنا المختلف لان سؤل المزاج المتفق لا يوجب
 الالام **قالت** وكل منهما حتى وعقلي مرا قوي **اول** يريد
 قيمة الالام واللذة بالنسبة الى الحسن والعقل وذلك لان جماعة أنكروا
 المعنى سفيها والحق خفة فاما ملتذ بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق
 للحسن بها ونسأل ببقائها بل هذه اللذة اقوى من اللذة للحسنة و
 لهذا ما ترك اللذة للحسنة لاجل اللذة الوهنية لا العقلية فكيف العقلية
 وايضا فان الحسن انما يدرك بظواهر الاجسام ولا تعلق له بالامر الكلية ولا
 يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الحسن
 والفضل فيكون ادراكا ثم فيكون اللذة فيه اقوى **السؤال الرابع**
والعشر في الادارة والكراهة **قالت** ومنها الارادة والكراهة
 وهما نوعان من العلم **اول** من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة
 وهما نوعان من العلم المعنى العام وذلك لان الارادة عبادة عن علم الحس
 او اعتقاده او طنة بما في الفعل من الصلحة والكراهة علمه او طنة او
 اعتقاده بافيه من المصنة هذا مذهب جماعة وقال آخرون ان الادارة
 والكراهة ذاتان على هذا العلم مرتبان عليه لانما نجد من انفسنا ميل
 الى الشيء او عنه مرتبا على هذا العلم وهو مفارق الشهوة فان المريد

يريد شرب الدواء ولا يشتهي قائل واحد لالام مع الثقابل
اول الذي فهمناه من هذا الكلام امران احدهما ان ارادة شيء
 يستلزم كراهة ضد فالكراهة للضد احدهما يعني احدا من امثال الارادة
 او الكراهة لازم للارادة للشيء مع ثقابل استعقلين اعني الشيء والضد
 وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب اكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة
 الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
 ونحمل ان يكون معنى قوله واحدهما لازم مع الثقابل اي ان احدهما
 لازم للعلم قطعاً اذ المعلوم انما ان شئ فعله على نوع من المصلحة او على
 نوع من المصنة واحد الامر ان لازم لكن لا يلزم احدهما بعينه للثقابل
 بينهما بل اللزيم واحد لا بعينه **قالت** ومتغير اعتبارها بالنسبة الى
 الفاعل وعينه **اول** الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة
 والكراهة متغير اعتبارها بالنسبة الى الفاعل بالارادة وعينه وذلك
 لان الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عرضية مقننة
 تخصيصه بالاجداد دون غيره مما عده من الافعال في وقت خاص دون
 من سائر الادوات وان كانت لفعل الغير فانها لا توجد بهذا المعنى قال
 وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفس **اول** الارادة قد يرد
 والكراهة قد يكون وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست
 هي الارادة المتعلقة بالفعل لان احدهما المتعلقة تقضي تغير الثقلان
 اما الشهوة والنفس فلهما بغير تغيرهما بذاتيهما فالشهوة لا تشتهي و
 كذلك النفس لا تنفر عنها لان الشهوة والنفس يتعلقان بالمدرك
 لا بمعنى انه يجب ان يكون موجودا فذلك معلق الشهوة والنفس بالمدرك

وهما من مدركين قال في هذه الكيفيات ينفر الى الحيوة وهي صفة
 نفسي الحس والحركة مشروطة باعتماد المزاج عندنا اقول في
 هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحياة وهو ظاهر ثم
 فنزل الحياة بانها صفة نفسي الحس والحركة وزادها ايضا حابقوله
 مشروطة باعتماد المزاج ثم قيد ذلك بقوله عندنا يخرج عن حياة
 واجب الوجود فانها غير مشروطة باعتماد المزاج ولا يقضي للشر
 للحر قال في فلا بد من البنية اقول في هذا نتيجة ما تقدم من
 اشتراط الحياة باعتماد المزاج فان ذلك انما تحقق مع البنية و
 هذا ظاهر والاشاعة انكروا ذلك وجوزوا وجود حياة في محل غير
 منقسم بانفراد وهو ظاهر البطلان قال في وينفر الى الزوج اقول
 للحياة تنفر الى الزوج وهي اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخرة
 سارية في العروق تنبعث من القلب وحاجة الحياة اليها ظاهر
 قال في وتقابل الموت تقابل العدم والمملكة اقول في الموت هو
 عدم الحيوة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياة مقابلة العدم
 والمملكة فذهب ابو علي للجبان الى انه معنى وجود في بضاعة الحيوة
 لقوله نعم الذي خلق الموت والحيوة والخلق مستدعي الاجاد وهو
 لان الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعي كون المقتدر وجوديا
مسئلة الخامسة في جهة ون في باة الكيفيات النفسانية
 قال في ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اقول في الصحة
 والمرض من الكيفيات النفسانية عند النسخ اما الصحة فموجودها
 في الثبات بانها مملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لاجلها افعال

الطبيعة

الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعي غيرنا ووفرة والمرض حالة او مملكة
 متعاقبة لتلك وهذا اشكال فان المتضادين يدخلان تحت جنس
 واحد فالصحة ان دخلت في الحال والمملكة فكذا المرض لكن احسب
 المرض من المزاج وسو التركيب وتفرق الاتصال فهو المزاج ان كان
 هو الحرارة الزائدة مثله من الكيفيات الفعلية لامن الحال ومملكة
 وان كان هو انصاف البدن جاف من مقولة ان منفعل وسو التركيب
 عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل واستداد مجرى يحل بالافعال
 ولا شيء من هذا بحال ولا مملكة وتفرق الاتصال عددي لا يدخل تحت
 مقولة قال في والفرح والغم اقول في الفرحة احد الكيفيات
 النفسانية وكذا الغم وسبب المعذبة الفرحة كون حامله الذي هو الروح
 على افضل احواله في الكم والكيف والفاعل تحيل الكمال واستداد
 هذه الاسباب الغم قال في والغضب والحزن والهم والحجود
 المحقد اقول في هذا ايضا من الاعراض النفسانية واعلم ان جميع
 العوارض النفسانية يستلزم حركة الروح اما الى داخل او خارج و
 الاول ان كانت كثيرة فلما في الفرحة او قليدة كما في الحزن والثاني
 اما دفعة فلما في الغضب ويسير ايسر فلما في اللذة وقد يتوق ان
 يتحرك الى جهتين دفعة واحدة اذا كان العارض بالمرحاضات
 كالحكم فانه يوجد معه غضب وحزن فختلف الحركات وكالحجول لك
 منقبض الروح معه اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضر فينبط
 ثانيا ويصير في الغد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم حوثة
المسئلة السادسة في جهة ون في الكيفيات للصحة قال في والصحة

الحكمة

بالهيئة ام لتصله كالاستقامة والاستدارة والمخناه والتقير
 والتقريب والشكل والخفة او منفصلة كالزوجية والفرقية اقول
 لما فرغ من بيان من الكيفيات النهائية شرع في الكيفيات المختصة
 بالكليات ومعنىها الكيفية التي تعرض للكليات اولا وبالذات وللجسم
 ثانيا وبالعرض واعلم ان الكيفيتين متصل ومنفصل اما المتصل
 فقد يعرض له كيف مثل الاستقامة والاستدارة والمخناه والتقير
 والتقريب والشكل والخفة واما المنفصل فقد يعرض له ايضا انواع
 اخر من الكيف كالزوجية والفرقية وغيرها فالتب فالمستقيم قصر
 للخط الواصل بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة اقول
 دتم ارسطيدس الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل بين نقطتين لان
 كل نقطتين يمكن ان يصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في
 الطول والقصر بخط واحد مستقيم هو اقصرها اذا عرفت هذا فيقول
 الخط المستقيم موجود بالضرورة اما الدائرة وهي سطح مستوي محيط بخط
 واحد في داخله نقص كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية
 فقد اختلف الناس في وجودها فالذين اشتبوا ما لا ينقسم من ذوات
 الاوضاع بقومها والباقيون اشتبوا ما هو اختيار المصنف لان
 الدائرة المخصوصة موجودة فاذا وصلنا بين المركز والمحيط منها
 المحيط بخط ثم نقلنا الى طرف الخط نرى عند المحيط الى جن آخر فان
 لم ينطبق عليه فان كان لزيادة جزء اقل وان كان لنقصان
 جزء متناه به وان كان لنقصان اقل من جزء او لزيادة اقل منه لزم
 انقسام الجرم وانكار العمل ايضا قالسب والتضاد متفق غير المستقيم

والسيد

والسيد فكذا عن عارضهما اقول انه ربما توهم بعض الناس
 ان الخط المستقيم يضاد لخط المستدير للتنازع بينهما والتحقيق في
 هذا فان الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس
 بواحد اذ المستقيم يستحيل ان ينقلب الى المستدير وبالعكس ايضا
 فان المستقيم قد يكون وتر القوسي غير متناهية كثيرة وضد واحد
 لا غير واذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضهما وفيهم من
 امر ان احدهما ان التضاد متفق عن الاستقامة والاستدارة
 للخط على لفظين المستقيم والمستدير قالسب والشك هيئة احاطة
 للحد والحدود بالجسم ومع انضمام اللون يحصل الخفة اقول
 ذكر القدماء ان الشكل ما احاط به حد واحد وحدود والتحقوا به
 من باب الكيف وانه هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة الحد الواحد
 او الحدود به كالكمية والترتيب وهو مغاير للوضع بمعنى القولة واذا
 اعتبر الشكل واللون معا حصلت الخفة قالسب الثالث المضاف
 اقولسب لما فرغ من البحث عن الكيف واقسامه شرع في المضاف وهو
 المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات
 كلها نسبية وهو قسم مائل لما تقدم من المقولات وفي هذا القسم مائل مالا
 الما في اقسامها قالسب وهو حقيقي ومشهور اقول المضاف
 قد يقال لنفس الاضافة اعني العارضة للشيء باعتبار قياسه الى غيره
 كالابوة والبنوة ويقال له المضاف الحقيقي فانه لذاته يقتضي المضافة
 وغيره مما يقتضي المضافة بواسطة ويقال للذات التي عرضت لها
 المضافة بالفعل كالأب والابن ويسمى المضاف المشهور وقد يقال للذات

استقيم والمستدير الثاني
 ان التضاد متفق
 الحكيمين اواقعين

فيها مضاف مشهور في اعتبار كونه معرضة للاضافة **المسألة**
الثامنة في خصوصه قال ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ
 بالفعل او النقص اقول هما ان خاصيتان مطلقتان للمضاف
 لا يشارك بينهما غير احدهما وجوب الانعكاس فانه كما ان لطلب
 اب لابن فكذا لابن اب لاب والمعاد بالانعكاس الحكم باضافة
 كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه كما مثله
 فان لم يراع هذه الحقيقة لم يجب الانعكاس كما تقول الاب اب لاب
 الثانية التكافؤ في الوجود بالفعل او القوة والتقدم مصاحب للتأخر
 ذهنا قال ويعبر عن الموجودات اجمع اقول المضاف الحقيقي
 يعبر عن جميع الموجودات كما يقال الواجب بقدر عالم خالق رازق رعا
 نوع من الجوهر انه اب وابن وعينه ما وبقال للخط طويل وقصير والعدد
 قليل وكثير والكيف اسخن وابرود والمضاف كالاقرب والابعد واللين
 اعلى واسفل والشيء اقدم واحديث وللوضع اشد انتصابا واخناء
 وللكس اكسى واعرى وللعمل اقطع واصرم والانعكاس اشد تشعرا
المسألة الثانية ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان قال
 وشبهة ذهني والاستلزام لا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اقول
 اختلف العقلاء هنا فذهب قوم الى ان الاضافة ثابتة في الاعيان لان
 فوقية التسمية ليست عدما محضا ولا امر اذهني غير مطابق وقال آخرون
 انها عينية في الاعيان ثابتة في الادهان وهو اختيار المصنف اكثر
 المحققين والدليل عليه وجوه ذكرها المصنف احدها ان الاضافة لو كانت
 ثابتة في الاعيان لزم التسلسل لان حلولها في المحل اضافة اخرى وحلولها

ذلك المحلول ثابت يستدعي محله وحلوله وذلك يوجب التسلسل وجب
 الشيخ ابو علي بن سينا عن هذا بان قال يجب ان يرجع في حل هذه
 الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ما قبله
 مقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث ما قبله
 انما يقال بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف كونه في الاعيان
 اشياء كثيرة لهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان
 في المضاف ماهية اخرى فينبغي ان يحل ماله من المعنى لقول
 بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو الحقيقة المعنى المقول بالقياس الى غيره
 وعينه انما هو مقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى
 ليس مقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته
 فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا
 باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق للاضافات وانما كون هذا
 المعنى المضاف بذاته في هذا الوضع فله وجو آخر مثله وجود الابوة في
 الاب امر زائد على ذات الاب وذلك الموجود امر مضاف ايضا فيمكن
 هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته
 الى ما هو مضاف اليه بل اضافة اخرى فلو كان محولا مضاف لذاته
 والكون ابوة مضاف لذاته وهذا الكلام على طول غير مفيد المطلوب
 لان التسلسل الذي الرمناه ليس من حيث ان المضاف الذي هو قوله
 يكون مضافا باضافة اخرى حتى يسمي الاشياء الى ما هو مضاف بذاته
 الى ما هو مضاف بعينه بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالابوة يفرق
 الى محل يقوم به لخصيتها وحلولها في ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل

سينتهي محله وحاولا وينسبل والى هذا ان المضاف وحده الله تعالى
 ولا يمنع تعلق الاضافة بذاتها اى تعلق الاضافة بالمضاف اليه
 لذاتها لا الاضافة اخرى **قالت** ولتقدم وجودها عليه **اقول**
 هذا وجه ثان دالة على ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان وتعد
 انها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات في الوجود وامتازت عنها
 بخصوصية ما يضاف وجودها فتلك الخصوصية اضافة سابقة
 على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها وهو
 محال فالضمير في عليه يرجع الى وجودها ويحتمل عوده الى المحل ويكون
 معنى الكلام ان الاضافة لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لان
 وجود محلها صفة له فانضافه به نوع اضافة على وجود الاضافة واعا
 الضمير اليه من غير ذكر لفظي لطوره **قالت** ويلزم عدم التناهي في
 كل مرتبة من مراتب الاعداد **اقول** هذا وجه ثالث وتقرير ان
 الاضافات لو كانت موجودة في الاعيان لزم ان يكون كل مرتبة من مراتب
 الاعداد مجتمع فيه اضافات وجودية لا تنتهي لان الاثنين مثلا له اعتبار
 بالنسبة الى الاربعة ويعرض له بذلك الاعتبار اضافة النصفية والى السنة
 ويعرض له بحسبه اضافة الثلثية وهكذا الى ما لا يتناهي وهو محال
 اما اولها فلما يتناهي امتناع وجود ما لا يتناهي مطلقا واما ثانيا فلانه
 تلك الاضافات موجودة دفعة ومرتبة في الوجود باعتبار تقدم بعض
 المضاف اليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لا يتناهي دفعة ومرتبة
 وهو محال اتفاقا واما ثالث فلان وجود الاضافات يستلزم وجودها
 اليه فيلزم وجود ما لا يتناهي من الاعداد دفعة مع ترتيبها وكل ذلك مما يعرض

على استحالة ما نسب وتكرر صفاته تعالى **اقول** هذا وجه رابع وتقرير
 ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى متكررة لا
 يتناهي لان له اضافات لا يتناهي وذلك محال **المسئلة الرابعة**
في بيان ما لا يتناهي **قالت** ويخص كل مضاف مشهور مضاف حقيقي يعرض له
 الاختلاف والاتفاق اما باعتبار زائد او لا او **اقول** المضاف المشهور
 كالألب يعرض له مضاف حقيقي كالابنة وكذا المان يعرض له البنون **قالت**
 مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن ان يكون مضافا
 حقيقيا واحدا عارضا لمضامين مشهورتين لا متناهي قيام عرض واحد
 بحالين واذا كان كل مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقي من
 حيث الاختلاف في المضاف الحقيقي كالابن والبنين والاتفاق كالاخوة
 والجرار ثم ان هذا المضاف الحقيقي يعرض المضاف المشهور اما باعتبار
 زائد يحصل بينهما كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيات مدركة
 وفي المعشوق هيئة سيقولها الادراك يحصل حينئذ اضافة العاشق باعتبار
 هذا الزائد وقد يكون الزائد في احدهما كالعالم المضاف الى العلوم باعتبار
 قيام صفة العلم به وقد لا يكون باعتبار زائد كالميا من والياس فانهما
 يتضايقان لاجل صفة زائدة على الاضافة هذا خلاصة ما فهمناه
 من هذا الكلام **المسئلة الخامسة** **قالت** الرابع **قالت** الرابع
 النسبة الى المكان **اقول** لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن
 وهي نسبة الشيء الى مكانه بالمصنوع فهو حقيقي وهي نسبة الشيء الى مكانه
 الخاص به وغير حقيقي وهي نسبة الى مكان عام كقولنا زيد في الدار وهذا
 النسبة مغايرة للوجود وكل واحد من الجسم والمكان ولا يقبل النسبة ^{الضعف}

ذنب وواحدة أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
 اول انواع الاين عند المنظرين اربعة الحركة والسكون والاجتماع
 والافتراق وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق
 وهما حالتاه باعتبار انضمامه الى الغير من الاجسام قال
 فالحركة كمال اولها بالبقوة من حيث هو بالبقوة او حصول الجسم في
 مكان بعد آخر اولك هذان تعريفان للحركة الاول منهما للحركة و
 الثاني للكنز اما التعريف الاول فاعلم ان الحركة حال حصول الجسم
 في المكان المتغير عنه معدومة عند ممكنة له فهي كمال الجسم ثم ان
 حصوله في المكان الثاني حيث لم يعد مكن عنه مكن له فهو كمال ايضا
 والجسم في تلك الحال بالبقوة في المكان الثاني لكن الحركة تسبق الكمالين
 بالحركة كمال اولها بالبقوة اعني الجسم الذي هو بالبقوة في المكان الثاني و
 اما قديما بقولنا من حيث هو بالبقوة لان الحركة تقارن سائر الكمال
 بان جميع الكالات اذا حصل خرج ذوالكامل من القوة الى الفعل وهذا
 من حيث انه كمال يستلزم كون ذوال الكمال بالبقوة واما الثاني فان الظاهر
 قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الاول لان الجسم لم يتحرك بعد ولا
 واسطة بين الاول والثاني والالم يكن ما فرضناه ثانيا بيان فالحركة
 في المكان الثاني لا غير قال وجودها ضروري اولها اتفق
 الكثر العقلاء على ان الحركة موجودة وان عوا الضرورة في ذلك وخالفهم
 جماعة من القدماء كثرهون واتباعه قالوا انها ليست موجودة واستدلوا
 على ذلك بوجوب احدها ان الحركة لو كانت موجودة لكانت اما منصفة
 فيكون الماضي غير المستقبل او غير منصفة فيلزم تركها من الاجزاء التي لا تتجزأ

والافترقان بالعلم الثاني ان الحركة ليست هي الحصول في المكان الاول
 لان الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لان الحركة انما
 وان قطعت ولا للجسم لا امتناع تحقق جزئيه معا في الوجود فلا يكون
 موجودة الثالث ان الحركة ليست واحدة فلا يكون موجودة وهذه
 المسئلة في مقابلة الحكم الضروري فلا يكون مسموعة قال
 يتوقف على المتقابلين والعليتين والمنسوب اليه والمقدار اقول
 وجود الحركة يتوقف على امور ستة احدها ما منه الحركة والثاني ما
 اليه الحركة اعني مبدأ الحركة ومنتهىها والظاهر ان مراده بالمتقابلين
 هذان لان المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحدا
 واحدا الثالث ما به الحركة وهو السبب والعللة الفاعلية لوجودها الرابع
 مالا للحركة اعني الجسم المتحرك وهو اعادة العاقبية وهذان هما المرادان
 بقولنا والعليتين الخامس ما فيه الحركة اعني المقولة التي يتنقل الجسم
 فيها من نوع الى نوع والظاهر انه المراد بقوله والمنسوب اليه المقولة
 ينسب للحركة اليها بالفيضنة التحس الزمان الذي يقع فيه الحركة وهو المراد
 بقولنا والمقدار فان الزمان مقدار الحركة قالس فامنه وما اليه
 قد يتخذان محله وقد يتضادان ذاتا وعرضا اقول فامنه وما اليه
 قد يكون محلهما واحدا لكن لا باعتبار واحد كالنقطة في الحركة
 المستديرة فانها بعينها مبدأ الحركة المستديرة وتنهيها لكن باعتبار
 وقد يغاير محلهما كالحركات السقيمة ثم قد يتضاد المحل في التكرار
 اما اذا كانت الحركة من السواد الى البياض او عرضا كالحركة من البين او السواد
 قالس ولها اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقابلان

به قوب الذي منه من هذا الكلام ان كل واحد تامنه وما اليه
 عن رين احدهما بالقياس الى ما يقال له اعني في المبدأ او في المنتهى
 بقياس كل واحد الى المبدأ لا ايضا في المنتهى لانها كما تصور ابل
 بضاف في المبدأ فان المبدأ الذي المبدأ وكذا المنتهى وانما اعتبار ابل
 الى المنتهى فانه مصادفه اذ ليس مضايقا ولا سلبا واجابا ولا معدا ولا
 فلم يبق الا سقاة وهذا لا اعتبار ان اعني الضايف والنقاة متقابلة
 واعلم ان ههنا شك لا وهو ان يقال ان الضد لا يعرضان لموضوع واحد
 مجتمعين فيه والمبدأ والمنتهى قد يعرضان لجسم واحد والجواب ان الضد
 قد يجتمعان هنا كذلك لان موضوعهما الاطراف في المركبات المستقيمة وذلك
 متعارف بغير ان يقال هذا لا ياتي في المركبات المستديرة وقدرته المصف
 رحمه الله على ذلك بقوله قد يجتمعان محله فيكون وجه الخد من عدم اجتماع
 الوصفين ادخال وصفه بكونه مستقيما ينفي عنه كونه مبدأ وفيه ما فيه
 قال ولواحدت العتبات استفي العلول اقول قد بينا انه يريد
 بالعلتين هنا الفاعلية اعني المحرك والفاعلية اعني المتحرك وادعى تعارفا
 على معنى انه لا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه بل انما يتحرك بقوة موجودة
 اما فيه كاتبة او خارجة عنه لانه لو تحرك لذاته لانفتحت الحركة اذ
 بقاء العلة سيتلزم بقاء العلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كما
 علة لاجزائها فيكون كل جزء منها باقيا ببقاء الجسم لكن بقاء الجسم هو
 منها يقتضي ان لا يوجد الثاني لا منساع اجتماع اجزائها في الوجود فلو
 الحركة وقد فرضنا ما موجودا هذا خلف والى في الحركة اشار بقوله انتهى
 العلول فالت وعلم قوب هذه حجة على ان الفاعل للحركة ليس هو الجسم

صاحب فروع في قياس
 الضايف والى في قياس
 النقاة وذلك لان

الجسم موضوعا في قياس
 وجه مبدأ المنتهى

اعني نفس الجسمية وتقدير ان نقول الاجسام متساوية في اماهية
 فلما اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا
 هذا خلف ثم ان الجسمية ان اقتضت الحركة الى جهة معينة
 لزم حركة كل الاجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان
 الى جهة غير معينة انتفت الحركة واشار الى هذا الدليل بقوله
 وعم اي وقم ما فرضناه معلوما وهو الحركة اما مطلقا وفي جهة
 معينة على ما فرضنا الوجهين فيه فالت بخلاف الطبيعة المختلفة
 المستلزمة في حالها اقول هذا جواب عن اشكال يورد على هذا
 الدليلين وتقدير ان نقول الطبيعة قد يقتضي الحركة ولا يلزم دوا
 بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقدير الجواب ان نقول
 الطبايع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها للحركة الى جهة معينة في
 غيرها والى هذا اشار بقوله المختلفة وايضا الطبيعة لم يقل انها
 علة للحركة ولا لزم الحال بل انما يقتضيه في حال ما وهو حال خروج
 الجسم عن مكانه الطبيعي اما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا
 الحركة واليه اشار بقوله المستلزمة في حالها فالت والنسب
 اليه اربع فان بساط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تقدم بعلم حرا
 اقول يريد بالنسب اليه ما يوجد فيه الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة
 تقع في اربع مقولات لا غير هي الكمية والكيف والابن والوضع ولا تقع
 فيما سوى ذلك اما الجواهر فثمان بسيط ومركب فالسبب يوجد دفعة
 فله يتحقق فيه حركة والمركب تعلم بعلم احد اجزائه فله يقع فيه حركة
 اذ التحرك باق حال الحركة والمركب ليس باق حال الحركة فله يقع فيه

حركة ايضا فالتام واما صاف تابع اولك المضاف لا يقع فيه
 حركة بالذات لانه ابد تابع لغيب فان كان مستوعده قابله للشدة و
 الضعف قبلهما هو والافله فالتام وكذا متى اقولك ذكر الشيخ
 في النجاة ان متى يوجد للجسم يتولد الحركة فكيف يكون فيه حركة فان
 كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان متى متى آخر وفالتام في شدة
 يشبه ان يكون حال متى كمال الاضافه في ان لا انتقال لا يكون فيه
 بل يكون في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض
 نسبة فيه التبدل فالتام والليدة دفعة اولك مقولة الملك
 لا يجوز فيها حركة لانها قد بينا انها عبارة عن نسبة التملك فان
 حصل وقع دفعة والافله حصول له فله عقل فيه حركة فالتام
 ولا عقل حركة في مقولتي الفعل والانتقال اقولك هاتان المقولتان
 لا يوجد لهما حركة فيهما لان الانتقال من استبراد الى التسخن ان كان بعد
 كمال التبريد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبريد بل من البرودة اذا
 استبرد قد عدم وانقطع وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد
 اعني حال الحركة متوجها الى كيفيتين متضادتين هذا خلف قال
 ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكسرة عليه ونصنع
 الآية عند الغليان اقولك لما بين ان الحركة تقع في اربع مقولات
 وابطل وقوعها في الزايد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة التام
 وابدا بالكم وذكر ان الحركة تقع فيه باعتبارين احدهما التماسخ
 ولتكاثر والثاني النمو والذبول اما الاول فالمراد به زيادة تكاثر
 جسم وغضائه من غير ورود اجزاء جديدة عليه او انفضال

اجزاء منه بناء على ان المقدار امر زائد على الجسم وان الجسم قابل
 للانتقال من نوع منه الى نوع آخر على الذرير واستدل على
 وقوع الحركة بهذا الاعتبار وجهين الاول ان القارورة اذا
 كتبت على الماء فان كان بعد المص دخلها الماء والافاد مع ان
 الحذرة في البابين واحد فليس ذلك الا لان الهواء المحتقن دخل
 القارورة له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج متى من الهواء منها
 البقاء لضرورة الحذرة مقدار اكثر غير طبيعي فاذا كتبت القارورة على
 الماء داخلها الماء فعاد الهواء الى مقداره الطبيعي لوجود التخلخ
 عن الهواء الخارج بالمص الثاني ان المايعة اذا سليت ماء وسد
 راسها سد محكما وغليت بالنار فانها تنشق وليس ذلك بدخلة
 اجزاء النار لعدم الثقب في الاية فبقي ان يكون ذلك لزيادة مقدار
 ما فيها ومنه في هذين الوجهين نظرون افاد النظر في
 وحركة اجزاء المغدق في جميع الاقطار على التماسخ **قال**
 هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار النمو واعلم ان
 التام يتراد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به وذلك الزيادة في
 مطلقا بل اذا دخلت اجزاء المردي عليه وتثبتت به وضد هذه
 الحالة الذبول وقد يشبه هذا ما بين والفرق بينهما ان الواقع
 في النمو قد بين كما ان التزايد في النمو قد بين وذلك لان الزيادة
 اذا حدثت المضافة الى الاصل ودخلت فيها وتثبتت بطبيعة
 الاصل وانما اجزاء الاصل لا جميع الاقطار على نسبة واحدة
 في نوعه فذلك هو النمو والتشيخ قد بين لان اجزاء الاصلية قد ثبت

وصليت فلا يقوى المقتضى على تفريقها والتفوذ فيها فلا يتحرك
اجزاءه مصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا وان تحرك لحمه
الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة نواة اللحم لكن نسي باسم الفتوى
حركة الاعضاء الاصلية **قالت** وفي الكيف للاستحالة
مع الجرم يطعن الكون والورود لتكذب الحسن لما اورد
من بحث عن الحركة في الكيمياء في البحث في الكيف اعني الاستحالة واستدل
على ذلك بالحسن فانه يقضي بصيرورة الماء البارد حارا على التدريج
وبالعكس وكذلك الالوان وغيرهما من الكيفيات المحسوسة واعلم ان
الاداء لم يتفق على هذا فان جماعة من القدماء انكروا الاستحالة فنفوا
في الاعتذار عن الحوان المحسوسة في الماء الى قيتين احدهما ذهب الى
ان في الماء اجزاء نارية كائنه فيه فاذا ورد عليه نار من خارج برت
تلك الاجزاء وظهرت للحسن والثاني ذهب الى ان الاجزاء النارية
ترد عليه من خارج وتداخله فيخرج منه بالحرارة والقولان باطلان
فان الحسن يكذبهما اما الاول فله في الاجزاء الكامنة يجب لاحصا
ها عند مدخله اليد بجميع اجزاء الماء وتفريقها قبل ورود الحرارة
عليه ولما لم يكن كذلك دل على بطلان الكون واما الثاني فله ثانيا
حده من كبريت يقرب منه نار صغيرة فيحترق مع الماء فلم يكن
في تلك النار الصغرى من الاجزاء النارية ما يليق للجيد ويغلب عليه
حشا **قالت** وفي الاين والوضع ظاهر **قالت** وقوع الحركة في هاتين
المعوتين اعني الاين والوضع ظاهر لكن اشبح ادعى انه الذي استخرج
وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلامه الى بض الفارابي وقربها فيه

واعلم ان الحركة في الوضع وان استلزمته حركة الاجزاء في الاين لكن
ذلك باعتبار آخر معاير لا اعتبار آخر معاير لا اعتبار حركة الجميع في
الوضع **قالت** ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار وفيها
والقابل **قالت** الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما
الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبدأ المسافة الى نهايتها وقد ثبت
تعلق الحركة بالمرسنة والمقتضى لوحدها انما هو ثلثه منها
لا غير الاول وحدة الموصوع وهو امر ضروري في وحد كل عين
لاستحالة قيام العرض بمجلين واليه اشار بقوله والمحل الثاني
وحدة الزمان وهو كذلك ايضا لاستحالة اغارة المعلوم بعينه
اشار بقوله المقدار ثالث وحدة المقولة التي فيها الحركة فان الجسم
واحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف واين واليه اشار بقوله
والقابل ويحتمل ان يكون القابل هو الموصوع والمحل هو المقولة و
وحدة التحرك غير شرط فان التحرك بقوة تامسة اذا تحرك باخرى
قبلا انقطع فعل الاولى اتخذت الحركة واذا اتخذت الاشياء الثلاثة
اتخذ مائمه وما اليه لكن كل واحد منهما عن كافي فان التحرك
من مبدأ واحد قد ينشئ الى شئين والمنشئ الى شئ واحد قد يتحرك
من مبدأين **قالت** واختلف المتقابلين والمنسوب اليه يقتضي
الاختلاف **قالت** اذا اختلف احد هذه الامور الثلاثة اعني مائمه
وما اليه وما فيه اختلفت الحركة بالنوع فان الحركة في الكيف يعاير
الحركة في الاين وهذا ظاهر وايضا الضاعفة ضد الحاطة وازاد
بالمقابلين مائمه وما اليه وبالمنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اخذ

الموضوع فان الحرج والنار قد تحركان حركة واحدة بالتوجه كالمفاعل
 لان الطبيعة والقسرية قد يصدر منهما حركة واحدة به ولا
 الزمان لعدم اختلافه وفي هذه المباحث ذكرناه في كتاب الاسرار
 قال ونضاد الاولين النضاد الاول من الحركات ما هو
 منضاد وهي الداخلية تحت جنس اثير كالمضادة والمهبطية فحركة
 نضاد هاليس نضاد المتحرك لا مكان صعود الحرج والنار ولا نضاد
 المتحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسوة ولا الزمان لعدم نضاد
 ولا مافيه لا اتحاد السافة فيها فلم يبق الامانة وما اليه واليه
 بقوله ونضاد الاولين النضاد اى ونضاد الاولين يقضى النضاد
 وعنى بالاولين مامنه وما اليه ولا يمكن النضاد بالاستقامة ولا
 لا مافيه متضادين قال ولا مدخل للمقابلين والمفاعل
 الانقسام اولك الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة في نصف
 الزمان نصف الحركة في جميعه مع التاوى في السرعة والبطء
 بانقسام المتحرك فانها عرض حال فيه والحال في النظم يكون لا شك
 منقسما وبانقسام مافيه اعنى السافة فان الحركة الى منصفها في
 الحركة الى منصفها ولا مدخل للمقابلين اعنى مامنه وما اليه في
 الانقسام ولا للمفاعل وذلك كله ظاهر قال وبعرضها كقيته
 تشد يكون الحركة سريعة ويضعف فيكون بطيئة ولا يختلف لهما
 الماهية اولك عرض الحركة كقيته واحدة تشد تارة وتضعف
 اخرى فتكون الحركة باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها
 بطيئة وذلك كقيته هي السرعة والبطء ولا يختلف ماهية الحركة

وبما بين الكيفيتين لوجهين الاول ان هذه الكيفية واحدة وانما
 تختلف بالقياس الى عزمها فاهو سريع بالقسوة الى شئ قد يكون بطيئا
 ما يلبه الى عزمه الثاني اننا قسم الحس الواحد من الحركة الى الصاعد و
 الهابط مثلا ونقسمه ايضا الى السريع والبطيء وهاتان قسمتان ليستا
 مرتبتين حتى يكون عرض احدهما للحس وبسطة الاخرى بل عرضا
 اولا لذلك الحس وقد بينت ان الحس الواحد لا يعرض له فصل من
 غير ترتيب بل الفصل احدهما خاصة قال وسبب ابعاد المافيه
 الخارجية او الداخلية لا تحلل سكنا ولا لما احسن بالنصف
 اولك اعلم ان سكتين ذهبوا الى ان تحلل السكات من اجزاء
 الحركة سبب للاحاساس بالبطء ولا وائل لما امتنع عن ذلك وجوز
 لا يخفى في الحركة امتنع استناد البطء الى تحلل السكات بل استندوا
 الموانع الخارجية كالملة في الحركات الطبيعية والى الداخلية كالليل
 الطبيعية في الحركات القسرية لانه لو كان تحلل السكات سببا للبطء
 لما احسن بالنصف بالمقابل يعني انه يلزم عدم الاحساس بالحركات
 المتصفة بالسرعة التي هي مقابلة للبطء لما تقدم في مسألة البحر الذي
 لا يتحرك قال ولا اتصال لذوات الروايات والانطاف
 زمان بين آتى الميلين اولك يريد ان كل حركتين متتبعتين
 فان بينهما زمان كون كما بين الضاعدة والمهبطية وغير ذلك
 بذوات الروايات وهي الحركة على خطين احدهما متصل بالآخر على غير
 الاستقامة والانعطاف وهي الحركة الزاجعة من المنعنى الى المبدأ و
 انما وجب التكون بينهما لان لكل حركة علة تقضى اتصال الجسم

في المطلوب والوصول بوجود آنا نفعته كذلك وهذا الآن الذي
 يوجد فيه دليل المقضي للوصول ليس هو أن الميل الذي يقضي المفارقة
 لا يحتمل اجتماع الميولين ولا يتصل الآنان فلهذا من فاصل هو
 زمان عدم الميل فيكون الجسم ساكنا فيه وهو المطلوب **فالتسك**
 والتكون حفظ النسب فهو ضد أول اختلاف الناس في حقوق ماهية
 التكون والمناهل في وجوديه او عدمية فالمشكلون على الأول فخلو
 عبارة عن حصول الجسم في حين واحد اكثر من زمان واحد والحكمة على
 الثاني فالوان عدم الحركة عما مرشاة ان يتحرك والمصنف رحمة
 اختار قول المتكئين وهو انه وجوبي وان مقابل للحركة تقابل الضدية
 لا تقابل العدم والمكلة وجعله عبارة عن حفظ النسب بين الاجسام
 الثابتة على حالها **فالتسك** تقابل للحركتين اولى يمكن ان يفهم من
 هذا الظاهر معينان احدهما انه اشار الى العنصر من الحذف الواقع بين
 الاولين من ان المقابل للحركة هو التكون في مبدأ الحركة لانهايتها او
 ان التكون مقابل للحركة من مكان التكون واليه والحق هو الاخير
 لان التكون ليس عدم حركة خاضعة والا كان التحرك الى جهة كما
 في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك المكان واجت
 الاولون بان التكون في النهاية كاللحركة وكان الشيء لا يقابله في
 ان التكون ليس كلاً للحركة بل للتحرك الثاني ان التكون ضد تقابل
 للحركة المستقيمة والمستقيمة معاود ذلك لانها بين ان التكون
 عبارة عن حفظ النسب وكان حفظ النسب انما يتم بقاء الجسم في
 مكانه على وضعه وحب ان يكون التكون مقابله للحركة المستقيمة

والمستقيمة معالاتقاء حفظ النسب فيهما قال وفي غير الاين حفظ
 النوع **أول** لما بين ان التكون عبارة عن حفظ النسب وكان ذلك
 انما يحقق في التكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان نجيب
 عليه ان يعتبر التكون في غير الاين من المقولات لجعله عبارة
 عن حفظ النوع في المقولة التي يقع عنه الحركة **فالتسك** ويقضاه
 لقضاه ما فيه **أول** قد يعرض في التكون القضاء كما قد يعرض في الحركة
 فان التكون في المكان الاعلى يقضاه التكون في المكان الاسفل فصلة
 تضاده ليست تضاد التاكين ولا الممكن ولا الزمان كما تقدم في
 الحركة ولا يتعلق له بمات وما اليه فوجب ان يكون علة تضاده هو
 تضاده ما فيه **فالتسك** ومن التكون طبعي وفرضي واراى **أول**
 التكون يربطه بهما الجنس التامل للحركة والتكون كما اصطلح عليه
 المشككون وقسمه الى اقسام ثلثة وذلك لانه عبارة عن حصول الجسم
 في محيز وذلك الحصول قد ثبت انه لا يجوز استناده الى ذات الجسم
 فلهذا من قوة مستند اليه وذلك القوم اما ان يكون مستقادة من
 الخارج وهي القرية او لا وهي الطبيعة ان لم تقارن التهور
 الارادية ان قارنته **فالتسك** فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقابلة
 امر غير طبعي **أول** الطبيعة امر ثابت والحركة غير ثابتة فلهذا
 اليها لا تقابل لا بد من اقتران الطبيعة بامر غير طبعي وبنظر
 في الترد اليه الاشغال فيكون ذلك الانتقال طبعيا اما ان يكون
 المرفى له فوق واما في الكيف فكان الممتنع واما في الكم فكانا قابل
 بالمرض **فالتسك** ليرد الجسم اليه فيقف **أول** غاية الحركة الطبيعية انما

في حصول الحالة الملائمة الطبيعة التي فرضنا زوالها حتى اقتضت
 الطبيعة الحركة وزد الجسم اليها بعدد معارفه لا المغرب عن
 الحالة عين الطبيعة قبل لعدم الاختصاص وهو ممنوع اذ كل طريق
 غير طبيعي وعلى كل تقدير فاذا حصلت الحالة الطبيعية وقفت
 الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير
 الطبيعية والى فيه يكون دورية اولك هذا نتيجة ما تقدم
 فان الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها
 والحركة الدورية تطلب بالحركة عين ما هرب منه فلا يكون طبيعة
 وهو ظاهر واعلم ان الحركة الطبيعية قد ثبت انها انما تصدر عن
 الطبيعة لا بانفرادها بل بشاركة الاحوال الغير الطبيعية ولذلك
 لا حوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فاذا حركت الطبيعة
 الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة عين ملة فاذ
 وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى
 هي حصول حد آخر فعلة للحركة الاولى التامة غير علة للحركة الثانية
 فلا يقال ان الطبيعة في منتصف المسافة مثله تهرب عما طلبته بان
 قالت وقترها مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف اقول
 للحركة القسرية اما ان يكون مع ملازمة المتحرك او مع مفارقتها
 والاول لا السكال فيه وانما البحث في الثاني فالمتشهور ان المتحرك
 كلما يندفع نحو حركة كذلك يهين قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف
 بسبب الامور الخارجية والطبيعة المقارئة وكلما ضعفت القوة
 القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة الى ان تقضي تلك القوة

معرفة طبيعة
 الطبيعة

بالعلمية وعندى هذا السكال فان الواحد بالتحيز لا تقضي حاله
 فالقوة القسرية اذا اعدت عند ضعفها انقصر المتحرك منها الى
 علة كافقار الحركة وما قرب هناك ان ثبت في المتحرك قسرا او
 ثلثه للحركة القسرية والميل القسري وهو القابل للشد والضعف
 والقوى المستفادة من العاصروهي باقية لا تشد ولا تضعف بخلاف
 الميول ما لم يحصل للهوا الذي تحرك فيه المتحرك تلبذ وتصلب
 منع عن النفوذ فيه فيمطل القوة القسرية بالعلمية قال وطبي
 السكون يستند الى الطبيعة مطلقا اقول السكون منه طبع
 كما استقرار الارض في المركز ومنه قسري كالحجر الواقف في الهواء
 قسرا ومنه ارادي كسكون الحيوان بارادته في مكان ما والطبي
 من السكون ما يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية
 المستندة الى الطبيعة لا مطلقا بل عند مقارئة امر غير ملائم قال
 ويعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة اقول من الحركات ما هو
 بسيط كحركة الحجر الى اسفل ومنها ما هو مركب كحركة القملة على الرمح اذا
 اختلفت في المعصد فان حركته كل واحدة من القملة والرمح وان
 كانت بسيطة لكن اذا انظر الى حركة القملة الذاتية باعتبار حصولها
 في محل متحرك بالعرض حصل لها مركب ثم ان كانت احد المركبين مساويا
 للآخرى حدث للقملة ثبات النسبة الى الامور الثابتة وان فضلت
 احدهما الاخرى حصل لها حركة بعذر فضل احدها على الاخرى
 وهذا اما يكون في متحرك يتحرك بالعرض اذ يستحيل تحريك الجسم الواحد
 بالذات حركتين الى جهة او جهتين قال لا يبعد الحسن ولا

وأنواع ما يقتضي الدور أو كذا
الزمن على أن ما شئت حيث قال أن حصول الجسم في المكان محال
معنى وأن الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلان أن المعنى
الذي جعله في الحصول إنما أن يوجد قبل الحصول أو لا فإن
كان ذلك لزم الدور وإن المأزول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكان
ما فوالميل وهو ثابت ولا يمكن علة **مسألة** **سار** في الذي
لحاشي التي وأثبتة إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه وهو ما حقيقته
كالصلح فيه والفروق بين المتى الحقيقي والابن الحقيقي في النسبة أن
المتى الواحد قد اشترك فيه كثيرون بخلاف الابن الحقيقي قال
والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها **باب**
بوغان من التقدم ويقدر باعتبارها فإن الحركة لا بد لها من مسافة
يرتد بزادها ونقص بقصاها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض خبرنا
تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض فإن الجزئ
للحركة الحاصل في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في التأخر
منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في
متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أن التقدم في
المسافة بجامع التأخر بخلاف أجزاء الحركة ويحصل الحركة عدد بالأجزاء
فالزمان مقدار الحركة وعدد هاهنا من حيث التقدم والتأخر العارضان
لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والآن لزم الدور والى هذا أشار
بقوله باعتبار آخرى باعتبار آخر معا لا اعتبار الزمان قال **باب** **سار**
يعين المقولة بالذات للثغرات وبالعرض لمعرضها **أول** **باب** **سار** **باب**

وأنواع ما يقتضي الدور أو كذا
الزمن على أن ما شئت حيث قال أن حصول الجسم في المكان محال
معنى وأن الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلان أن المعنى
الذي جعله في الحصول إنما أن يوجد قبل الحصول أو لا فإن
كان ذلك لزم الدور وإن المأزول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكان
ما فوالميل وهو ثابت ولا يمكن علة **مسألة** **سار** في الذي
لحاشي التي وأثبتة إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه وهو ما حقيقته
كالصلح فيه والفروق بين المتى الحقيقي والابن الحقيقي في النسبة أن
المتى الواحد قد اشترك فيه كثيرون بخلاف الابن الحقيقي قال
والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها **باب**
بوغان من التقدم ويقدر باعتبارها فإن الحركة لا بد لها من مسافة
يرتد بزادها ونقص بقصاها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض خبرنا
تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض فإن الجزئ
للحركة الحاصل في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في التأخر
منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في
متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أن التقدم في
المسافة بجامع التأخر بخلاف أجزاء الحركة ويحصل الحركة عدد بالأجزاء
فالزمان مقدار الحركة وعدد هاهنا من حيث التقدم والتأخر العارضان
لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والآن لزم الدور والى هذا أشار
بقوله باعتبار آخرى باعتبار آخر معا لا اعتبار الزمان قال **باب** **سار**
يعين المقولة بالذات للثغرات وبالعرض لمعرضها **أول** **باب** **سار** **باب**

المقالة التي هي المتى إنما يعرض بالذات للثغرات كالحركات وإنما
يعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فإن ما لا يتغير لا يعرض له هذه
النسبة إلا باعتبار عرض صفات متغيرة له كالأجسام التي تعرض
لها الحركات فيلحقها هذه النسبة فالتسب ولا يفتقر وجودها
ولا عدمه إليه **أول** **باب** الذي تضمنه من هذا الكلام أمران أحدهما
أن وجود معرض للثغرات وعدمه لا يفتقر إلى الزمان لأنه متاخر
عن الثغرات لأنه مقدارها وهي متأخرة عن الثغرات التي هي في نفسها
فلو افتقر وجود المعرض وعدمه إليه لزم الدور الثاني أن هذه
النسبة التي هي المقولة عارضة للنسبين الذين أحدهما الزمان
والزمان معرض هذه النسبة ووجود هذا المعرض وعدمه لا يفتقر
إلى الزمان والآن لزم التسلسل قال **باب** الطرف كالنقطة وعدم
في الزمان لا على التدرج **أول** **باب** الطرف يعني به الآن فإنه
طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره رحمه الله من في الجسم
الفرد كوجود النقطة في الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي يعد
لا على التدرج وذلك لأن عدم الشيء قد يكون في آن كالأجسام
وغيرها من الأعراض القارة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين
الأول أن يكون لعدم على التدرج لعدم الحركة والثاني أن يكون لعدم
التدرج كالألمة مائة وعدمه لأن قال **باب** وحدوث العالم بسلام
حدوثه **أول** **باب** قد بينا في ما تقدم أن العالم حادث والزمان
محتاج فكون حادثا بالضرورة والأدلة نازعة في ذلك وقد تقدم
كلهم وللثغرات عنه **المسألة** **سار** **باب** **سار** **باب**

اوضح وهو منه نعرض للجسم باعتبار نسبتين اقول **الوضع**
 من جهة الاعراض التنية واعلم ان لفظة الوضع يقال على معان
 بلاشراك احدها كون الشيء يثار اليه اشارة حنية انه
 او هناك فالنقطة ذات وضع لهذا الاعتبار دون الوحدة وانما
 هيته نعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض **والثاني**
 هيته نعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب
 نسبة اجزائه الامور الخارجية عنه وهذا هو الموقلة المذكورة
 كالقيام فانه يقتصر الى حصول نسبة الاجزاء ونسبة لها الى الامور
 الخارجية مثل كون راس القائم من فوق ورجله من اسفل ولولا
 هذه النسبة لكان الانكاس قياما والى هذا اشار بقوله باعتبار
 نسبتين اي باعتبار نسبة الاجزاء بعضها الى بعض **والثاني** نسبة
 لاجزاء الامور الخارجية **فالتسبب** وفيه تضاد وشدة و
 ضعف اقول قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانكاس فالحق
 هيتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف ومتعاقبتان على موضوع
 واحد فيكونان متضادين وقد يقع فيه الصاشدة وضعف فان
 الانصباب والانكاس قد يعيدان الشدة والضعف **المسألة**
ب منه في مدك **فالتسبب** التابع الملك وهو نسبة التملك اقول
 قال ابو علي ان مقوله الملك لم يحصلها الى الآن ويشبه ان يكون
 عبارة عن نسبة الجسم الى حاور له او بعض اجزائه كالشئ والتخيم فيه
 ذاتي كحال الحق عند اهلها ومنه عرضي كبدن الانسان عند نصيبه
 واما المصنف رحمه الله فانه حصل هذه العقلة وبين انها عبارة

الى

عن نسبة التملك قال **س** رحمه الله ولحقها غير امتقون عنها عبارة
 مختلفة كالجدة والملك وله **المسألة** **س** في مقولتي الفعل **فالتسبب**
فالتسبب الثامن والتاسع ان يفعل وان سيفعل اقول هاتان مقولتان
 ذهب الاول الى انها ثابتان عينا وهم عبارتان من تأثير في
 غيره وتأثير عنه مادام التأثير والتأثير موجودين واذ قطع
 قبلهما فيل وانفعال فان الجسم مادام في لا حراق قبل له
 هوذا يحترق فاذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظ المصدق
 قال **س** والحق ثبوتهما والا لزم التسلسل اقول المصنف رحمه
 ذهب هنا الى ما ذهب اليه المتكلمون وخالف الاول في ذلك
 وجعل هاتين المقولتين امرين ذهبتين لا يثبت لهما عينا والا لزم
 التسلسل ووجه الدوام ان ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما
 فتلك العلة نسبة التأثير اليهما ولهما نسبة التأثير عنهما وذلك
 يستدعي ثبوت نسبتين اخريين وهكذا الى ما لا ينهي **المسألة**
الثالث في اثبات استانته تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول
الاول **س** رحمه الله تعالى قال **المصدق** الثالث في اثبات الصانع تعالى
 وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود من كان واجباً
 فهو المطلوب والا استلزمه استحالة الدور والتسلسل اقول يريد
 اثبات واجب الوجود تعالى وبان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز
 وبان افعاله وآثاره وابتدأ باثبات وجوده لانه المصل في ذلك كله
 والدليل على وجوده ان نقول هنا بوجود بالضرورة فان كان **س**
 فهو المطلوب وان كان ممكناً افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة فذلك

ذهبت

مؤثر ان كان واجبا فال مطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان
 كان واجبا فال مطلوب وان كان ممكنا تسلك اودا وقد تقدم ^{هنا}
 وهذا برهان قاطع اشير اليه في الكتاب العزيز بقوله اولم يكن
 ربك انه بكل شئ شهيد وهو استدلال بالحق والمنكرون سلكوا
 طريقا آخر فقالوا العالم حادث فله بذله من محدث فان كان محدثا
 تسلك اودا وان كان قديما ثبت المطلوب لان التقدم يستلزم
 الوجوب وهذه الطريقة انما تنتمى بالطريقة الاولى فلهذا ختمنا
 المصنف رحمه الله على هذا **اعمال الثاني** **صفاته تعالى فيه**
مسائل **سما** **في** انه تعالى قادر **فالسبب الثاني** صفاته
 وجود العالم بعد عدمه ينبغي لا يجاب اقولك لما فرغ من الدلالة
 على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وتبدأ
 بالقدرة والدليل على انه تعالى قادر انما قد ثبت ان العالم حادث
 فالمؤثر فيه ان كان موجبا لزم حدوثه او قدم ما فرضناه حادثا
 اعني العالم والتالي بضمينه باطل بيان الملازمة ان المؤثر واجب
 يستحيل تخلف اثره عنه وذلك يستلزم انما قدم العالم وقد
 فرضناه حادثا او حدوث المؤثر ويلزم التسلك فظهر ان المؤثر
 للعالم قادر مختار **فالسبب** **والواسطة** غير معقولة اقولك
 لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في راع من الاعتراضات
 للخصم مع وجه المخلص منها وتقرر هذا السؤال ان يقال دليكم
 بذلك على ان مؤثر العالم مختار وليس بذلك على ان الواجب مختار بل
 حاد ان يكون الواجب بغير موجب الذاتية معلوما يؤثر في العالم على

سبيل الاختيار وتقرر الجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لان
 قد يتبادر في العالم سببته واجزائه والمعنى بالعالم كل موجود في
 الله تعالى وشيئ واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير
 معقول فالتسك ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبار
 اقولك هذا جواب عن سؤال آخر وتقرره ان المؤثر اما ان يجمع
 جميع جهات المؤثرية او لا فان كان الاول كان وجوده لاثر عنه واجبا
 والا افتقر ترجحه الى مرجح زائد فيه يكون للجهات باسرها موجودة هذا
 خلف او لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وان لم يكن متصفا
 لجميع الجهات استحالة صدور الاثر عنه وجبئذ لا يمكن تحقق القادر
 لانه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك وعلى تقدير انقائه
 بعضها يمتنع الفعل فلا يتحقق السكينة من الطرفين وتقرر الجواب
 ان الاثر يعرض له نسبتا الوجوب والامكان باعتبارين فلا يتحقق
 الوجوب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح وبما ان فرض اجتماع المؤثر جميع
 ما لا بد منه في المؤثرية هو بان يكون المؤثر المختار ما خذاع قد لا
 التي يستوي طرفا الوجود لعدم بالنسبة اليها مع داعية الذي يرجح احد
 طرفيه وجبئذ يجب الفعل بعد ما نظر الى وجود الداعي والقدرة
 ولا يتبادر بين هذا الوجوب وبين الامكان نظرا الى مجردة القدرة و
 الاختيار وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يتصور
 من جهة فرض الوقوع ولا يمتنع الاختيار وهذا التحق بنسبة جميع
 المحاذير الا لانه لاكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح احد معدونه
 على الاخر لا يرجح **فالسبب** **واجتماع** القدرة على المستقبل مع العدم **فالسبب**

الممكنة

في الحال

هذا جواب عن سؤال آخر ونقريه ان نقول الاثر اما حاصل في الحال
فواجب فله يكون مقدورا او معدوم فمتنع فله قدرة ونقريه الجواب
ان الاثر معدوم حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة حال
عدم الاثر بفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة
على الوجود في المستقبل مع عدم في الحال لا يقال الوجود في الحال
غير ممكن في الحال لانه مشروط بالاستقبال المتنع في الحال واذ كان
كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حضور الاستقبال يعود الكلام
لانا نقول القدرة لا يعلق بالوجود والاستقبال في الحال بل في المستقبل
قالتهم واستقاء الفعل ليس فعل الضد اقول نعم هذا
جواب عن سؤال آخر ونقريه ان القادر لا يعلق فعله بالعدم فلو
فعله بالوجود اما بيان المقدمة الاولى فلو ان الفعل يستدعي
الوجود والامتنياز وهما متنعان في المعدوم واما الثانية فلا نكم
فلم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك واذ انتفى امكان الترك
انتفى امكان الفعل ونقريه الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل
وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد قالتهم وعمومه
العلة تستدعي عمومية الصفه اقول يريد بيان انه تعالى قادر على
كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف اكثر الناس في ذلك فان
الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لان الواحد لا يتعدى
اثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والجواب ذهبوا الى ان الخير من الله
والشر من الشيطان لان الله تعالى محض وفاعل الشر شرير والتوبة
الى ان الخير من الله والشر من الشيطان قالوا ان الله تعالى لا يفعل

الفيض لانه يدل على الجهل او الحاجة وذهب البلخي الى ان الله تعالى
لا يقدر مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او منه وذهب الجبائيين
الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد والظاهر اجتماع الوجود
والعدم على تقدير ان يريد الله تعالى حدوثه والعبد عدمه
هذه المقالات كلها باطلة لان المقضى لعلق القدرة بالمقدور
انما هو الامكان اذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والامكان
سائر للجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا اشار النصف
رحمه الله بقوله وعمومية العلة اى الامكان تستلزم عمومية الصفه
اعنى القدرة على كل مقدور والجواب عن شبهة الجبوس ان المراد
من الخير والشر ان كان من فعلها فلم لا يجوز اسنادها الى شيء
واحد وايضا الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز ان يكون الشيء
خير بالقياس للشيء وشر بالقياس الى آخره حينئذ يصح اسنادها
الى ذات واحدة وعن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر
الى الداعي فلا ينافي الامكان الذاتي المقضى لصحة تعلق القادر
وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعبث وصفان لاقتضيان
الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائيين ان عدم انما يحصل اذا
لم يوجد داع لقادر آخر لا ايجاد المسئلة **ثانيه** في تعالى عالم
فالك والإحكام والتجدة واستناد كل شيء اليه دلالة العلم اقول
لما فرع من بيان كونه تعالى قادرا شرع في بيان كونه تعالى عالما وكيفية
علمه واستدل على كونه تعالى عالما بوجوه ثلثة الاولى منها المتكلمون
والآخران الحكماء الوجه الاول انه تعالى فعل الافعال المحركة وكل من

كان كذلك فهو عالم اما القديمة الاولى فحسبة لان العالم اما ان يكون
 او غنصري واما الحكمة والاتقان بينهما ظاهر مشاهد واما ان
 فضرورية لان الضرورة فاضية بان غير العالم يستحيل منه وقوع
 الفعل المحكم المقتن مرة بعد اخرى الوجه الثاني انه تعالى مجزئ وكل
 مجزئ عالم بذاته وغيره اما الضغري فاما وان كانت ظاهرة لكن
 بياها ياتي فيها بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني
 واما الكبرى فانه كل مجزئ فان ذاته حاصلة لذاته لا غير وكل
 مجزئ حصل مجزئ فانه عاقل لذلك المجزئ لانا لا معنى بالشغل الا الحصول
 فاذن كل مجزئ فانه عاقل لذاته واما ان كل مجزئ عالم بعينه فانه
 كل مجزئ امكن ان يكون معقولا وكل ما يمكن ان يكون معقولا وحده
 ان يكون معقولا مع غيره وكل مجزئ يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير اما
 بثبوت العقولية لكل مجزئ فظاهر لان المانع من الشغل انما هو المادة
 لا غير واما صحة التقارن في العقولية فانه كل معقول فانه لا يمكن
 عن الامور العامة واما بثبوت العاقلية حينئذ فانه امكان مقارنة
 المجزئ للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لانه نوع من المقارنة
 امكان الشيء على ثبوته فعلا وهو باطل وامكان المقارنة هو امكان
 الشغل وفي هذا الوجه احكام مذكورة في كتب العقليات الوجه
 الثالث ان كل موجود سواء ممكن على ما ياتي في باب الوجدانية وكل
 ممكن فانه مستند الى الواجب اما ابتداء او بوساطة على ما تقدم وقد
 سلم ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالعلول والله تعالى عالم بذاته على
 ما تقدم فهو عالم بغيره **قالت** والآخر عالم **اقول** الوجه الرابع

من الالوهة الثلثة الذالة على كونه تعالى عالما بذاته على عينية على
 بكل معلوم وتقريرا ان كل موجود سواء ممكن وكل ممكن مستند اليه
 فيكون عالما به سواء كان جنيا او كائنا او مكانا موجودا او باذاته
 او عرضا قائما بغيره وسواء كان موجودا في الايمان او متعلقا في
 الازمان لان وجود الصورة في الذهن من الممكنات ايضا فيستند
 اليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة امر وجودي او عيني
 ممكن او متمنع فلا يغرب عن علمه شيء من الممكنات ولا من المتعنتات
 وهذا برهان شريف قاطع **قالت** والتعديرا اعتباري **اقول**
 لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالما بكل معلوم شرع في الجواب
 عن الاعتراضات الواردة عن المخالفين وابتداء باعتراض من نفى
 علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحا بل اجاب عنه وخبره
 للعلم به وتقرير الاعتراض ان نقول العلم اضافة بين العالم والعلوم
 او مستلزم للاضافة وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين
 العالم والعلوم لا مغايرة في علمه بذاته وللجواب ان المغايرة قد
 يكون بالذات وقد يكون بموضوع الاعتبار ومنها ذاته تعالى من
 حيث انها عالمة مغايرة لهما من حيث انها معلومة وذلك كاف في
 تعلق العلم **قالت** ولا يستدعي العلم صور مغايرة للعلوم عند
 لان نية الحصول اشد من نية الصور المعقولة لانا **اقول** هذا
 جواب من اعراض آخر اورده من نفى علم الله تعالى بالمغايرات المغايرة
 له وتقرير الاعتراض ان العلم صورة مساوية للعلوم في العالم فلو كان

الله تعالى ما بين من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته
تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى وكونه قابلاً قاعلاً ومحملاً لا مارة
وانه تعالى لا يوجد شيئاً متمايلاً في ذاته بل يتوسط الامور الحادثة
فيه وكل ذلك باطل وتقرير الجواب ان العلم لا يستدعي صوراً متماثلة
للمعلومات عنده تعالى لان العلم هو الحصول عند المجردة على ما تقدم
ولا ريب في ان الاشياء كلها حاصلة له لانه مؤثرها وموجد ما
وحصول الاثر للوثر اشد من حصول القبول لقابله مع ان الثاني
لا يستدعي حصول صورة مغايرة لذات الحاصل فاننا اذا اعتدنا
ذواتنا لم تنفكر الى صورة مغايرة لذاتنا ثم اذا ادركنا شيئاً
من الصورة يحصل في اذهاننا فانما ندرك تلك الصورة الحاصلة
في الذهن بذاتنا لا باعتبار صورة اخرى والا لزم تضاعف
الصورة ان تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا باعتبارها بل
لمشاركة من العقول فحصول العلم بالوجودات لواجب الوجود الذي
يحصل له الاشياء من ذاته با نفاده من غير افتقار الى صور لها
اولاً ولما كانت ذاته سبباً لكل موجود وعلة بذاته علة لعلمه
باناده وكانت ذاته وعلة بذاته العلل متغيرين بالاعتناء
متحدتين بالذات فكذلك معلوله والعلم به متحدان بالذات متغيران
بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف اشار اليه صاحب التحصيل
وبسطه المصنف رحمه الله في شرح الاشارات وهذا التحقيق يستدعي
جميع المحالات لا محالة لزم باعتبار حصول صور في ذاته تعالى الله عن

لهاد

ذلك

ذلك قالت وتغير الاضافات ممكن اقول هذا جواب عن اعتراض
الحكمة العقلية منفي عنه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير المعارض
ان العلم يجب تغيره عند تغير العلوم والاضافة المطابقة لكن
الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير
علم الله تعالى والتغير في علم الله تعالى محال وتقرير الجواب ان التغير
هنا انما هو في الاضافات لانه الذات ولا في الصفات الحقيقية
كالقدرة التي تغير نسبتها واصافتها الى المقدور عند عدمه
وان لم يتغير في نفسها وتغير الاضافات جابر لانها امور اعتبارية
لا تحقق لها في الخارج قال السبكي ويكن اجتماع الوجوب والآن
باعتبارين اقول هذا جواب عن احتجاج من نفى عنه تعالى بالمتجدد
قبل وجودها وتقرر كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجرده
لزم وجوبه والتجاذب لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلاً وهو محال
والجواب ان اردتم بوجوب ما علم الله تعالى انه واجب الصدور عن
العلم فهو باطل لانه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات وان اردتم
وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق
فلا ينافي الامكان الذاتي والى الثاني اشار بقوله ويكن اجتماع
الوجوب والامكان باعتبارين **المسئلة** **بأن الله تعالى في ذاته**
وكل قادر عالم حتى بالضرورة اقول انقول الناس على انه
تعالى واختلفوا في تفسيره فقال قوم انه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل
ان يتدر ويعلم وقال آخرون انه من كان على صفة لاجله عليها يصح
ان يعلم ويتدر والتحقيق ان صفاته تعالى ان فلا يربها على ذاته

فهي صفة بؤية زائدة على الذات والا فالمرجح بها الى صفة
سلبية وهو الحق وقد بينا انه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة
حيث لا يثبت الصفه فرع عدم استحالتها **المسئلة الرابعة**
في انه تعالى قائل وتخصيص بعض المكنات بالاجاد في وقت
يدل على ارادته تعالى اولئك اتفق المسلمون على انه تعالى مراد كنهم
اختلفوا في معناه فابولحسين جعله بقر الداعي على معنى ان الله تعالى
بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الاجاد هو المختص والارادة
وقال النجاشي انه سلبى وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكرم
وعن الكشي انه راجع الى انه عالم بافعال نفسه وامر بافعال غيره **وهي**
الاشعرية والخصالة والنجاشي الى انه صفة زائدة على العلم و
الدليل على ثبوت الصفه مطلقا ان الله تعالى اوجد بعض المكنات
دون بعض مع تساوي نسبتها الى القدرة فله بدر مختص
بميز القدرة التي شأها الاجاد مع تساوي نسبتها الى الجميع وغير
العلم التابع للعلوم وذلك المختص هو الارادة وايضا بعض المكنات
مختص بالاجاد في وقت دون ما قبله وبعد مع التساوي فله
من مرجح غير القدرة والعلم قاله وليست زائدة على الذات
والالزم السلسل او تعدد القدماء اقول اختلف الناس ههنا
فذهب الاشعرية الى اثبات امر زائد على ذاته قديم هو الارادة و
المعتزلة اختلفوا فقال ابولحسين انها نفس الداعي وهو الذي
اختاره المصنف وقال ابو علي وابوهاشم ان ارادته حادثة
لا في محل وقالت الكرامية ان ارادته حادثة في ذاته والدليل

على ما اختاره المصنف ان ارادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء
والثاني باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثة اما في ذاته او في
محل لزم السلسل لان حدوث الارادة في وقت دون آخر يستلزم
بثوت ارادة مختصة والكلام فيها كالكلهم ههنا **المسئلة الخامسة**
في انه تعالى سميع بصير قاله والتقل دل على اضافته بالادراك
والعقل على استحالة الآلات **اولئك اتفق المسلمون كافة على انه**
تعالى مدرك واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه ابولحسين ان
معناه علمه بالسموعات والبصائر واثبت الاشعرية وجاعة المعتزلة
صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا المنع
فان القرآن قد دل عليه واجماع المسلمين على ذلك اذ اعرفت هذا
فنقول السمع والبصر حقيقة اما يكون بآلات جسمانية وكذا غيرهما
الادراكات وهذا الشرط منتهى في حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع
والبصر الى ما ذهب اليه ابولحسين واما الى صفة زائدة غير مفترقة
الآلات في حقه تعالى **المسئلة السادسة** في انه تعالى متكلم قاله
وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفاي غير معقول
اولئك ذهب المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم واختلفوا في معناه فذهب
المعتزلة انه اوجد حروف واصواتا في اجسام دالة على المراد وقالت
الاشعرية انه متكلم بمعنى انه قائم بذاته معنى غير العلم والارادة و
غيرها من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام انفساني وعندهم
معنى احد ليس بامر ولا هي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام
والمصنف رحمه الله استدلى على ثبوت الكلام بالمعنى الاول بما تقدم

من كونه قد قادرا على كل معذور ولا شك في إمكان خلق اصوات
في اجسام تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على
امكان هذا لكن الاشاعرة اشتوا معنى آخر والمعتزلة نفوا هذا
المعنى لانه غير معقول اذ لا يعقل بؤت معنى غير العلم ليس بامر ولا
ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور
قالوا وانما القبح عنه تعالى يدل على صدقه اقول لما اثبت
كونه تعالى متكلما وبن معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقا وقد
اتفق المسلمون عليه لكنه لا يمتشي على اصول الاشاعرة اما
المعتزلة فهذا المطلب مذموم ظاهر الثبوت لان الكذب قبيح بالضرورة
وان الله تعالى منزّه عن القبح لانه تعالى حكيم على ما يأتي فلو يصدر الكذب
عنه تعالى **المسألة السابعة** في انه تعالى باق قالوا وجوب
الوجود يدل على سرمدية ونفي الزائد اقول انتم المبتنون للصانع
تعالى على انه باق ابدا واختلوا فذهب الاشعري الى انه باق بقية
يقوم به وذهب آخرون الى انه باق لذاته وهو الحق الذي اختاره
المصنف والدليل على انه تعالى باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده
لذاته لا يجوز عليه العدم والالكان ممكنا والاعتراض الذي
يورد هنا وهو انه يجوز ان يكون واجبا لذاته في وقت وممتنعا
في وقت آخر يدل على سوء فهم مورده لان ماهيته حينئذ بالضرورة
التي لا يجرى عنها عن الوقيتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم ولا
بالمكن سوى ذلك واعلم ان هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء
يدل على انتفاء المعنى الذي اثبتة ابو الحسن للاشعري لان وجوب

واجب الوجود لذاته

الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا
اليه فيكون ممكنا هذا خلف **المسألة الثامنة** في انه تعالى
واحد قالوا والشريك اقول نعم هذا عطف على الزائد اي
وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك واعلم ان اكثر
العقائد اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك العقل
والنقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فانه يدل
على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود آخر لشارك في مفهوم
كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما تيرا الاول والثاني
يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشراكة والاول يستلزم التركيب
وهو باطل والالكان كل واحد منهما ممكنا وقد فرضناه وجبا
هذا خلف واما النقل فظاهر **المسألة التاسعة** في انه تعالى
مخالف لغيره من الماهيات قالوا ومثل اقول هذا عطف على
الزائد ايضا اي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك
ونفي المثل وهذا مذهب اكثر العقيدة وخالف فيه ابو هاشم
فانه جعل ذاته مساوية لغيره من الذاتات وانما يجالها بحالته
الاحوال الاربعة وهي الحيثية والعالمية والقادرية والوجودية ذلك
لحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فان شابه
المساوية تشارك في لوازمها فلو كانت الذاتات مساوية جاز
انقلب العديم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة **مسألة**
باشرة في انه تعالى غير مركب قالوا والتركيب بمعانيه اقول هذا
عطف على الزائد يعني ان وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب ايضا و

و دليل على ذلك ان كل مركب فانه مفتقر الى اجزائه لتأخره
 وتعليقه بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له وكل مفتقر الى الغير
 ممكن فلو كان الواجب تعامركا كان ممكنا هذا خلف فوجوب الوجود
 يقتضي نفي التركيب واعلم ان التركيب قد يكون عقليا وهو التركيب
 من الجنس والفضل وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة و
 الصورة وتركيب المفادير وغيرها والجميع منفي عن الواجب تعالى لا يتركب
 المركبات في انفادها الى الاجزاء فله جنس له ولا فضل له ولا غيرهما
 من الاجزاء العقلية والخيالية **مسألة الحادية عشر** في انه تعالى لا يشارك
 قال والضد اول هذا عطف على الزائد ايضا وجوب الوجود
 يقتضي نفي الضد لان الضد يقال بحسب المشهور على ما عاقب
 غيره من الذوات على المحل او الموضوع مع الثاني بينهما وجوب
 الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضده هذا المعنى ويطلق ايضا
 على مساوية القوة مانع وقد بينا انه تعالى لا يشارك له ولا يشارك له
 في القوة تعالى **مسألة الثانية عشر** في انه تعالى ليس يتخير قال
 والتخير اول هذا عطف على الزائد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي
 نفي التخيير عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف
 فيه المجسمة والدليل على ذلك انه لو كان متخييرا لم ينفك عن الاكوان
 الحادثة وكلها لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل
 حادث ممكن فله يكون واجبا هذا خلف ويلزم من نفي التخيير نفي التجسيم
مسألة الثالثة عشر في انه تعالى ليس يحال في غيره قال في الحلول
 اول هذا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى

فان

ليس حاله في غيره وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف
 فيه بعض المضاري القائلين بانه تعالى حال في المسبح وبعض القائلين
 القائلين بانه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب لا شك
 في مخالفته لان المعقول من الحلول قيام بوجوده وجود آخر على سبيل
 التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منفي في حقه
 تعالى لاستدراجه الحاجة المستلزمة **المسألة الرابعة عشر** في
 نفي الاتحاد عنه تعالى قال والاتحاد اول هذا عطف على الزائد
 فان وجوب الوجود ينافي للاتحاد لانا قد بينا ان وجوب وجوده يلزم
 الوحدة فلو اتحد بغير كان ذلك الغير ممكنا فكون الحكم الصادق على
 صادق على التحدية فيكون الواجب ممكنا وايضا فلو اتحد بغير كانا
 بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين كما كانا فله الاتحاد وان عدما او لم
 احدهما فله الاتحاد ايضا ويلزم عدم الواجب فيكون ممكنا هذا خلف
المسألة الخامسة عشر في نفي الجهة عنه تعالى قال والجهة اول
 هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو في جهة واصحابه
 عبد الله بن كرام اختلفوا فقال محمد بن الحبيص انه تعالى في جهة فوق
 العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال
 بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش لما يقولون
 وعن المذاهب كلها فاسدة لان كل ذي جهة فهو مشار اليه وكل
 ما كان الحادث فيكون حادثا فله يكون واجبا **المسألة السادسة عشر**
 في انه تعالى ليس محله للحوادث قال وحلول الحوادث فيه اول
 الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد

وهو معطوف على الزائد
 في جهة فافهم
 انما يقال

خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع ان حلول الحادث
فيه تعالى يزيل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك بينا في الوجوب
وايضاً فان المقضى للحادث لم ان كان ذاته كان ازيلًا وان كان
غيره كان الواجب مقتراً الى الغير وهو محال ولانه ان كان صفة
كلا احتمال حو الذات عنه وان لم يكن احتمال انصاف الذات
المسألة السابعة المستغنى في ذاته ولعل الحاجة اول وجوب الوجود
بين الحاجة وهو معطوف على الزائد وهذا الحكم ظاهر فان وجوب الوجود
يستدعي الاستغناء عن الغير لا محض فهو بينا في الحاجة ولانه
لو افترق الى غيره لزم الدور لان ذلك الغير محتاج اليه لا مكانه لا
يقال الدور غير لازم لان الواجب مستغنى في ذاته وبعض صفاته
عن ذلك الغير وهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في
جهة اخرى الى ذلك الغير انقضى الدور لانا نقول هذا بناء على ان
صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل لما سبق في ايضا فالقول
لا يندفع لان ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة
تكون محتاجا اليه وحديثه يلزم الدور المحال ولا انفتقاره
في ذاته يستلزم مكانه ولذا في صفاته لان ذاته موقوفة على
وجود تلك الصفة او عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا
على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عقول عليه الشيخ ابن سينا **المسألة**
الثامنة في استحالة الالم واللذة عليه تعالى قال والالم
مطلقا واللذة المزاجية اول هذا ايضا عطف الزائد فان
وجوب الوجود يستلزم في اللذة والالم واعلم ان اللذة والالم قد لا

من انهم

من تواج المزاج فان اللذة من تواج اعتدال المزاج والالم من تواج تنوع
وهذان المعنيان انما يصحان في حق الاجسام وقد ثبت بوجوب الوجود
انه تعالى يستحيل ان يكون جسما فينتفيان عنه وقد نفي بالالم ادراك
المعاني وباللذة ادراك اللذات فالالم لهذا المعنى منفي عنه لان واجب
الوجود لا منافاة له واما اللذة لهذا المعنى فقد اتفق الاوائل على نفيها
لله تعالى لانه مدرك لكل الموجودات اعني انه فيكون ملتذا **المصنف**
رحمه الله كانه قد ارتضى هذا القول وهو مذهب ابن تيمية وغيره
من المتكلمين الا ان اطلاق لفظ اللذة عليه يستدعي الاذن الشرعي
التاسعة عشر في المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الايمان
قال والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عنها اول
ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى معاني فائمة بذاته هي القدر والعمل
وغيرهما من الصفات يقتضي القادرية والعالية والحيية الى غيرها
من باقية الصفات وابوهاشم اثبت احوالا غير معلومة لكن الذات علمها
وجامعة من المعزلة اثبتوا الله تعالى صفات زائدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لان وجوب الوجود
الامور عنه لانه تعالى يستحيل ان يصف بصفة زائدة على ذاته سواء
جعلنا ما معنى او حالا او صفة غيرهما لان وجوب الوجود يقتضي
الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادر الى صفة القدرة ولا في
كونه عالما الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والاحوال وانما قيد
الصفات بالزائد عين لانه تعالى موصوف بصفات الكمال تلك الصفات
نفس الذات في الحقيقة وان كانت مغايرة لها باعتبار **المسألة**
في انه تعالى ليس بمسمى **قال** والرؤية اول وجوب الوجود يقتضي

المذاهب كلها ضعيفة لان وجوب الوجود
يقتضي نفي هذه

لكن

نفى الرؤية ايضا واعلم ان أكثر العقلاء ذهب الى امتناع رؤيته تعالى
 ولجئته جزوارؤيته لا اعتقادهم انه تعالى جسم ولو اعتقدوا بخرقه لم
 يحرر رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء كافة هنا فنعم انه
 تعالى مع خبره يفتح رؤيته والذليل على امتناع الرؤية ان وجوب الوجود
 بالضرورة لان كل رأي فهو جهة يثار اليه بانه هنا وهناك و
 يكون مقابله او في حكم المقابل ولما انتهى هذا المعنى عنه تعالى انتفى الرؤية
 قال وسوال موسى بقومه أول ما استدلى على نفى الرؤية شرع في
 الجواب عن احتجاج الاشاعرة وقد احتجوا برجي اجاب المصنف عنها الاول
 ان موسى سأل الرؤية وبوكانت منزهة لم يصح منه السؤال والجواب
 ان السؤال كان من موسى عنه لقومه ليستبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى
 من يؤمن بك حتى ترى الله جهرته فاخذتهم الصاعقة وقوله افتهلكنا
 بما فعل السفهاء منا قال والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله
 التأويل أول تقرير الوجه الثاني لهم انه تعالى حكى عن اهل الجنة
 النظر اليه فقال الى رحبنا نظرة والنظر المفروق بحرف الى بعيد الرؤية
 لانه حقيقة في قلب الحدة نحو المطلوب الثالث لرؤيته وهذا معتدل
 في حقه نعم لا تنفك الجهة عنه فبقى المراد منه مجاز وهي الرؤية
 التي في معلوله النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في السبب لمجرد
 وجوه المجاز والجواب النعم من ارادة هذا المجاز فان النظر وان افترق
 به حرف الى لا بعيد الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهدى فلم ادره وادغم
 شعير هذا المعنى للورادة اسكن خال الآية على عينه وهو ان يقال ان
 الى واحد لا لآلة ويكون معنى نظرة اي منظر او نقول ان المضاف

في قوله تعالى
 الى رحبنا نظرة
 والمراد به
 النظر الى
 وجهه تعالى
 وهو المجاز

محذوف وتقرب الى ثواب رحبنا نظرة لا يقال لا متدرب سبب النعم والآية
 سبقت لبيان النعم لاننا نقول سياق الآية يدل على تقدم حال الامل
 الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله وجيء يومئذ
 ماضية بدليل قوله تعالى وجيء يومئذ بأسرة تظن ان يفعلها فاقم
 فان في حال استقرار اهل النار في النار قد فعلها فاقم فده يبقى
 للظن معنى فاذا كان كذلك فانستظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون
 سبب النعم بل سبب اللعاب والسرور وبشارة الوجه كمن يعلم فصول
 يقع اليه يقيناً في وقت فانه يسبق بذلك وان لم يحضر الوقت كما ان
 انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب النعم ويقضي بآية جز
 قال وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على ان كان اول
 هذا جواب عن الوجه الثالث له شعريه وتقريباً احتج بهم ان الله سبحانه قد
 علق الرؤية في سوال موسى على استقرار الجبل والاستقرار ممكن لان كل جسم
 فكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن والجواب انه تعالى علق الرؤية
 على الاستقرار لا مطلق بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل
 حال الحركة محال فلا يدل على امكان المعلق قالوا واشتراك
 المعلومات لا يدل على اشتراك العلق مع منع التعليل والمصر أول
 هذا جواب عن شبهة الاشاعرة من طريق العقل استدلالها على
 جواز رؤيته تعالى وتقرير حال الجسم والعرض قد اشتركا في صحة
 الرؤية وهذا حكم مشترك يستدعي على مشترك ولا مشترك بينهما
 الا الحدوث أو الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لانه مركب من
 قيد عددي فكون عددياً فلم يبق الا الوجود وكل موجود يصح رؤيته والله

موجود وهذا الدليل ضعيف جداً الوجه الأول المنع من رؤية الجسم
 بل المرئي هو اللون والضوء لا غير شأني لأنهم اشتركا في صحة الرؤية
 فإن رؤية الجوهري مخالفة لرؤية العين الثالثة وهو الامكان عدني
 فلا يفتقر الى العلة الرابع لأنهم ان العلول المشترك يستدعي علة مشتركة
 لجوارز اشترك العلل المختلفة في العلولات المتساوية الخامس لأنهم
 في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع ان اشتبهت كما
 آخر وهو الامكان وجاز التعليل به وان كان عديمًا لأن صحة
 الرؤية عديمية السادس لأنهم ان الحدوث لا يصلح للعلية وقدسيا
 ان صحة الرؤية عديمية على ان يمنع من كون الحدوث عديميًا
 عبارة عن الوجود المبوق بالغير لا المبوق بالعدم اتابع لم لا يجوز ان
 كون العلة هي الوجود بشرط الامكان او بشرط الحدوث والشرط يجوز ان
 يكون عديمية الثامن المنع من كون الوجود مشتركًا لأن وجود كل شيء في نفس
 حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركًا لكن وجود الله تعالى مخالف لغير
 من الموجودات لانه نفس حقيقته ولا يلزم من كون بعض الالحايات علة
 لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء التاسع المنع من وجود الحكم عند
 وجود المنقضي فانه جاز وجود المانع في حقه تعالى اما ذاته او صفاته
 صفاته او قول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي يتبع في حقه
 نعم فلا يلزم وجود الحكم فيه **المسألة الحادية** وجه ثلث في باب اثباتها
 ثالث وعلى ثبوت الجود أولًا هذا عطف على قوله على شرط
 اي ان وجوب الوجود يدل على مديته وعلى ثبوت الجود واعلم ان
 الجود هو افادة ما ينبغي للثبوت من غير استعاضة منه والله تعالى

لا يجوز صحة الرؤية
 لان العلة توجب ثبوتها
 لا ان العلة توجب ثبوتها

افاد الوجود الذي ينبغي للكلمات من غير ان يستعاض منها شي من
 صفة حقيقته او اضافية فهو جواد وجمعة الموانع العرف
 عن الجواد وهو باطل سيأتي بيانه في باب العدل ثالث والملك
 أولًا وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكا لانه عني عن
 العيز في ذاته او صفاته الحقيقية المطلقة والحقيقة المستلزمة
 لاوضافة وكل شيء مفقرا اليه لان كل ما عداه ممكن انما يوجد
 وله ذات كل شيء لانه ملوك له مفقرا اليه في تحقق ذاته فيكون ملكا
 لان الملك هو السميع لهذه الصفات اثلاث ثالث والتمام
 وفوقه أولًا وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوق التام
 انما كونه تاما فلو انه واحد على ما سلف واجب من كل جهة منع
 تغير وانفعاله وتجدد شيء له وكل ما مرشاه ان يكون له هو حاصل
 له بالعدل واما كونه فوق التام فلا من يحصل بعين من الكلمات فهو
 منه مستفاد ثالث للحقيقة أولًا وجوب الوجود يدل على
 ثبوت الحقيقة له تعالى واعلم ان الحق يقال للثبات مطلقا والثبات
 دائما ويقال حال القول والعقد بالنسبة الى القول والمعتقد انما
 مطابقا وهو الصادق ايضا لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليه
 والله تعالى واجب الثبوت والذوام ميز قابل للعدم والبطول فذاته
 احق من كل حق وهو محقق كل حقيقة ثالث والخيرية أولًا
 وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخير لله تعالى لان الخير
 عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له وجوب
 الوجود يستحيل ان يعدم عنه شيء من الكلمات فلا يتطرق اليه الشبهة

برجة من الوجوه فهو خير من كل شيء **قَالَ** والحكمة أول واجب
 الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة لأن الحكمة قد غني لها
 معرفة الأشياء وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل ولا
 عرفان أهل من عرفاته تعالى فهو على حكم المعنى الأول وأيضا
 فإن أماله تعالى في غاية الأحكام والآفاق وظايف الكمال فهو
 حكيم بالمعنى الثاني أيضا **قَالَ** والتجبر أول واجب الوجود
 يقتضي وصفه تعالى بكونه جبارا لأن وجوب الوجود يقتضي أن
 كل شيء إليه فهو كبريا بالقدرة والفعل والتكيد كالمادة بالصور
 فهو جبار من حيث أنه واجب الوجود **قَالَ** والقهر أول
 وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهارا بمعنى أنه يهيئ
 بالوجود والتحصيل **قَالَ** والقيومية أول واجب الوجود يقتضي
 بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوما بمعنى أنه قائم
 بذاته ومقيم لعينه لأن وجوب الوجود يقتضي استغناءه عن غيره
 وهو معنى قيامه بذاته ويقضي استناد عينه إليه وهو المعنى
 مقبلا **قَالَ** وأما اليد والوجه والقدم والرحمة و
 الكرم والرضا والتكوين فراجعة إلى ما تقدم **قَالَ** ذهب
 أبو الحسن الأشعري إلى أن اليد صفة وراية القدرة والوجه صفة
 مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد إلى أن القدم صفة مغايرة
 لليد وأما الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للوادة وأثبت
 جماعة من الخنفية التكوين صفة مغايرة للقدرة والتحقيق أن هذه
 صفات راجعة إلى ما تقدم **الفصل الثالث في أدلة**

مسألة في إثبات الحسن والقبح العقليين **قَالَ** الثالث في
 حكم أفعاله الفعل المتصف بالزائد أما حسن أو قبح والحسن أربعة
 أقول لما فرغ من إثباته تعالى وبيان صفاته شرع في بيان
 عدله وأنه تعالى حكيم لا يفعل القبح ولا يخل بالواجب وما يتعلق
 بذلك من المسائل وبعد أبقمته الفعل للحسن والقبح وبين
 أن الحسن والقبح امران عقليان وهذا حكم متقوله به المعتزلة
 وأما الأشاعرة فاتهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح انما يستفادان
 من الشرع فكما امر الشارع به فهو حسن وكما ما نهى عنه فهو قبح
 ولو لا الشرع لم يكن حسن ولا قبح ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه **قَالَ**
 القبح إلى الحسن والأولاد ذهبوا إلى أن من الأشياء ما هو حسن
 ومنها ما هو قبح بالنظر إلى العقل العلي وقد شنع أبو الحسين الأشاعرة
 بأشياء ردية وما شنع به فهو حق اذ لا يمتشي قواعد الإسلام **كتاب**
 ما ذهب إليه الأشعرية من تجوير القبح عليه تعالى وتجوير أخلاقه
 بالواجب وما ادعى كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين واعلم أن
 الفعل من المتصورات الضرورية وقد حذر أبو الحسن بأنه ما حدث
 عن قاصر من أنه خلد العادربانة الذي يصح أن يفعل وإن لا يفعل فلمنه
 الدور على أن الفعل أعم من الصادر عن قادر أو غير إذا عرفت هذا
 فالفعل الحادث أما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه وهو مثل حركة
 السهم وأما أن يوصف وهو قبحان حسن وقبح فالحسن لا يخل
 بفعله ذم والقبح بخلافه والحسن أما أن لا يكون له وصف زائد على
 حسنه وهو الباح ويرسم بأنه ملامدح فيه على الفعل والترك وأما

ان يكون له وصف زائد على حبه فاما ان يستحق المدح بفعله
 والذم بتركه وهو الواجب او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق
 بتركه ذم وهو المندوب او يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله
 ذم وهو المكروه فقد انقسم الحسن الى الاحكام الاربعة الواجب
 والمندوب والمباح والمكروه ومع الزام بقي الاحكام الحسنة والنجاسة
 خمسة **قالت** واما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقيع الظلم
 من غير شرع **اولك** استدلت على ان الحسن والقبح امران عقليان
 بوجوه هذا اولها وتقرير اننا نعلم بالضرورة حسن بعض الاشياء
 وقيع بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يحرم بحسن الاحسان
 ويمدح عليه ويقبح الاساءة والظلم ويذم عليه وهذا حكم ضروري
 لا يقبل الشك وليس مستقدا من الشرع بحكم البراهمة والمصلحة
 به من غير اعتراف منهم بالشرع **قالت** ولا انتقاهما مطلقا
 لو ثبتا شرعا **اولك** هذا وجه ثان يدل على ان الحسن والقبح ^{عقليان}
 وتقرير انها لو ثبتا شرعا لم يثبتا شرعا ولا عقلا **والثاني** باطل
 اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية انا لو لم نعلم حسن الاشياء و
 قبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عز ذلك
 علوا كبيرا فاذا اخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزم بقبحه واذا اخبرنا في
 شيء انه حسن لم نجزم بحسنه لتجوير الكذب وتجوز ان يامرنا بالصدق
 وان ينهانا عن الحسن لا انتقاء حكمته تعالى على هذا التقدير **قالت**
 ولجاز التعاكس **اولك** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم
 يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بان

يكون ما توقعه حسنا قبيحا وبالعكس فكان يجوز ان يكون هناك امر
 عظيمة يعتقد حسن مدح من اساء اليهم وذم من احسن كما حصل من
 اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باسناد هذه
 الاحكام الى القضايا العقلية لا الاوامر والنواهي الشرعية ولا العادات
قالت ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصورات **اولك**
 لما استدلت على مذهبه من اثبات الحسن والقبح العقليين شرعا في الجواب
 عن شبهة الاشاعة وقد احتجوا بوجوه **اولك** لو كان العلم بقبح الاشياء
 وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على
 الجزء **والثاني** باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية بيته لان
 العلوم الضرورية لا تتفاوت والجواب النع من الملة زمة فان العلوم
 الضرورية قد تتفاوت بوقوع التفاوت في التصورات فتقوله ويجوز التفاوت
 في العلوم لتفاوت التصورات **اشارة الى هذا الجواب** **قالت** وارتكاب
 اقل القبيح مع عدم امكان التخلص **اولك** هذا يصلح ان يكون جوابا
 عن شبهتين للاشعرية احدهما قالوا لو كان الكذب قبيحا لكان الكذب
 المنقضي لتخلص النبي من يذم لم قبيحا **والثاني** باطل لانه يحسن تخليص النبي
 فالمقدم مثله الثانيه قالوا لو قال الانسان لا كذب غدا فان حسن
 الصدق بايحاء الوعد لزم حسن الكذب وان قبح كان الصدق قبيحا فبحسن
 الكذب ولجواب عنهما واحد ذلك لان تخليص النبي ارجح من الصدق
 فيكون تركه اقبح من الكذب فيجب ارتكاب ادنى القبيحين وهو الكذب
 لاشتماله على المصلحة العظيمة الزاجحة على الصدق وايضا يحجب عليه ترك

الكذب في فعله اذ الكذب في الفعل شيء فيه جهتا قبح وهو
 العزم على الكذب وفعله وجه واحد من وجه الحسن وهو الصدق
 واذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب وهما وجه
 حسن وفعل وجه واحد من وجه القبح وهو الكذب وايضا
 قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل اثره
 او بان يصرح الاخبار الكذب من غير قصد اليه لان جهة
 الحسن هو التخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هو الكذب
 وهي غير منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب
 حسنا **قالت** والجواب اوله هذا جواب عن شبه اخرى
 لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان والملازمة
 ظاهرة وبان صدق المقدم ما ياتي وللجواب الطعن في الضمير و
 سيأتي البحث فيها **مسألة** ان الله تعالى لا يفعل القبح ولا ينحل
 بالواجب **قالت** واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله
 نعم **اول** اختلف الناس هنا فقال المعتزلة انه تعالى لا يفعل قبيحا **كل**
 بواجب ونارح الاسمية في ذلك واسند القبايح اليه تعالى انه تعالى
 والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له داعيا الى فعل الحسن وليس له
 صارف عنه وله صارف عن فعل القبح وليس له داعيا اليه وهو قادر
 على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي بحسب الفعل وانما قلنا ذلك
 لانه تعالى غني بتحميله الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبح
 ومن العلوم بالضرورة ان العالم بالقيح الغني عنه لا يصدر عنه ولا

العالم بالحسن العاقل عليه اذا خلا من جهات الفسدة فانه يوجه ويحرم
 ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن واجب بالنظر الى علته وكل ممكن مستند
 الى قادر فان علتها ايتم بواسطة القدرة والداعي فاذا وجد داعي
 تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل وايضا لو جاز منه فعل
 القبح او الاخلاق بالواجب لا يرتفع الوترق بوعده ووعيد لا يمكن
 تطرق الكذب عليه ولجائزته اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك
 يفضي الى الشك في صدق الانبياء ويتبع الاستدلال بالمعجز عليه
المسألة الثالثة انه تعالى قادر على القبح **قالت** مع قدرته على
 لغوم القبة ولا ينافي الامتناع لاحق **اول** ذهب العلماء كاذ الى
 انه تعالى قادر على القبح الا النظام والدليل على ذلك اننا قد بينا عمومته
 قدرته الى المكاتب والقبح منها فيكون مندرجا تحت قدرته احتمل
 بان وقوعه منه يدل على الجبل والحاجة وهما متفان في حقه
 نعم والجواب ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاحق
 لا يؤثر في الامكان الاصل ولهذا عقب المصنف رحمه الله **مسألة**
 على مراده بالجواب عن شبهة التي له وان لم يذكرها صريحا **مسألة**
الرابعة انه تعالى يفعل لغرض **قالت** وفي الغرض يستلزم العيب
 ولا يلزم اليد عوده **اول** اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة
 الى انه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغرض فائدة وذهب الاشاعرة
 الى ان افعاله تعالى يتحمل بتحميلها بالاعراض والمقاصد والدليل
 على مذهب المعتزلة ان كل فعل يقع لا لغرض فانه عبث وعبث
 فيجوز والله تعالى يتحمل منه القبح اجماع المخالف بان كل فاعل لغرض

وقصد فانه ما قص بذاته مستكمل بذلك العرض والله تعالى يستحيل
 عليه النقصان والجواب النقص انما يلزم لو عاد العرض والنقص
 اليه انما اذا كان العرض عاكفا الى غير فلا كما يقول انه تعالى خلق العالم
 لتفهم **المسألة السادسة** انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي
قالت وارادة البيع **قيل** وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي اقول
 مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات من المؤمنين والكافر سوا، وقعت
 اولاً ويكره المعاصي سوا، وقعت اولاً وقالت الاشاعرة كل ما هو
 واقع فهو مراد سوا، كان طاعة او معصية والدليل على ما ذهب اليه
 المعتزلة به من الاول انه تعالى حكيم لا يفعل البيع على ما تقدم وكما
 فعل البيع فتح فكذا ارادته فتحة وكذا ان ترك الحسن فتح فكذا
 ارادة تركه الثاني انه تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم انما
 يأمر بما يريد لا بما يكرهه ونهى عما يكرهه لا عما يريد فلو كانت
 الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما امره بها ولو كانت المعصية
 مرادة لله تعالى لما نهى عنها وكان الكافر مطيعاً بكمه وعدم ايما
 لانه فعل ما اراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع عما كرهه
 وذلك باطل قطعاً **قالت** وبعض الافعال مستندة اليها
 والمعلومية غير لازمة والعلم تابع **قالت** لما فرغ من الحديث
 شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلثة الاولى قالوا الله تعالى فاعل لكل
 موجود فيكون الصبايح مستندة اليه بارادته والجواب ما ياتي
 من كون بعض الافعال مستندة اليها الثانية ان الله تعالى لو اراد ان
 الكافر الطاعة والكافر اراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر

لزم ان يكون الله تعالى معلوماً اذ من يقع مراده من المريدين هو الله تعالى
 والجواب ان هذا غير لازم لان الله تعالى انما يريد الطاعة من العبد
 على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو اراد الله تعالى
 ايقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سوا، كانت من اختيار او اجبار وقعت
 الثالثة قالوا كلما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاما
 علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحالة ارادته له واللا كان مراداً
 لما امتنع وجوده والجواب ان العلم تابع لا يؤثر في امكان الفعل وتدمر
 بقر ذلك **المسألة السابعة** انما فاعلون **قالت** والضرفية ضارة
 باستناد افعالها اليها **قيل** اختلف العقلاء هنا فالدني ذهب اليه المعتزلة
 ان العبد فاعل لا فاعل نفسه واختلفوا افعال ابو الحسين ان العلم بذاته
 ضروري وهو الحق الذي ذهب اليه المصنف رحمه الله وقال آخرون
 انه استدلال وانما جهنم بنصفان فانه قال ان الله تعالى هو الموجد ^{لفعل}
 العباد واضافها اليهم على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صلى وصام كان
 بمنزلة قولنا طالع وسمين وقال ضرار بن عمرو والتجار وحفص الفرد والنجاشي
 لا شئ من ان الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكسب ولم يجعل الله
 العبد اثر في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله وهذه
 الاقتران هو الكسب وفقر القاصي الكسب بان ذات الفعل واقعة بقدرة
 الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفات واقعان بقدرة العبد وقا
 ابو اسحق من الاشاعرة ان الفعل واقع بمجموع القدرتين والمصنف احتج
 الى الضرورة ههنا فانما تعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان خبيثاً
 وحركة الحجر الهابط ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في احد الفعلين

به محرمه في الآخر فآلـ والوجوب للذاتي لا ينافي القدرة
 كالواجب اقول لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن
 شبهة للضم وتقرير شبهة الاولى ان صدور الفعل من المكلف اما
 ان يعارض بجوهر لا صدور او امتناع لا صدور والثاني يستلزم
 الجبر والاول اما ان يترجح فيه الصدور على الاصدور لمرجح او
 لا لمرجح والثاني يلزم منه الترجيح لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو
 محال والاول يستلزم التسلسل او الانتهاء الى ما يجب به الترجيح وهو
 يناهز التقدير ويستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر الى قدرة العبد
 ممكن وواجب بالنظر الى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر فان كل قادر
 فانه يجب عنه الارادة عند وجود الداعي كلفه حق الواجب نعم فان
 هذا الدليل قائم في حقه نعم ووجه المحلص ما ذكرناه على ان هذا
 غير مسموع من اكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح احد مقدوريه
 على الآخر من غير مرجح وبه اجابوا عن شبهة التي اوردناها الفقهية
 عليهم لما ادري لم كان الجواب بذلك مسوغا هناك ولم يكن مسوغا
 ههنا فآلـ والايجاد لا يستلزم العلم الاعم اقتران القصد فيكفي
 الاجائي اقول هذا الجواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد
 لو كان فوجدا لافعال نفسه كان عالما بها والتالي باطل فالمقدم
 مثله والشرطية طاهرة وبان بطلان التالى اما حال الحركة فتعمل
 حركات جزئية لا انعقلها وانما انقصد الحركة الى المنتهى وان لم ينقصد
 جزويات تلك الحركة والجواب ان الايجاد لا يستلزم العلم فان العاقل
 قد يصدر عنه الفعل بحركة الطبع كالحراق الصادر عن النار من غير

علم فلا يترتب من نفي العلم نفي الاجادة نعم الاجادة مع القصد يستلزم
 العلم لكن العلم الاجائي كاف فيه وهو حاصل في المركبات الجزئية
 بين المبدأ والمنتهى فآلـ ومع الاجتماع يقع مرادة نعم اقول
 هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان قادرا على
 الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم
 مثله بان الشرطية انه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادرا
 على شئ لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه وانما بطلان التالى
 فدلته لو اراد الله تعالى ايجادا واراد العبد اعدامه فان وقع المراد
 او عدا لزم اجتماع التقبيين وان وقع مراد احد هادون الآخر
 لزم الترجيح من غير مرجح والجواب ان نقول يقع مراد الله تعالى
 لان قدرته اقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل
 اخذ بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون
 على الوجدانية وهناك يمتشى لتساوي قدرتي الالهين المفقودين
 اما ههنا فآلـ والحدوث اعتباري اقول هذا جواب عن
 شبهة اخرى لهم ذكرها قدماء الاشاعرة وهي ان الفاعل يجب ان
 يخالف فعله في الجهة التي لها يتعلق فعله وهو الحدوث ونحن نقول
 فله يجوز ان تفعل الحدوث وتقرر للجواب ان الفاعل لا يؤثر في
 الحدوث امر اعتباري ليس بزايد على الذات وبالا لزم التسلسل
 وانما تؤثر في الماهية وهي معارضة لنا فآلـ وامتناع الجسم غير اقول
 هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي اننا لو كنا فاعلين في الاحداث
 لضم متا احداث الجسم لوجود العلة المصححة للشئ واما الحدوث

والجواب ان الجسم يمنع صدور عنا لاجل الحدوث حتى يلزم
 تعميم الاستناع بل انما امتنع صدور عنا لانتاج اجسام واللباس
 لا توزن في الجسم على ما مر قال وتعذر الممانلة في بعض الافعال
 لتعذر الاحاطة اقول هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قد اقول
 وهم وعي اننا لو كنا فاعلين لضع منا ان نفعل مثل ما فعلناه او لا
 من كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدم مثله
 وسن بطلان التالى اننا لا نقدر على ان نكتب في الزمان التالى مثل
 ما كتبناه في الزمان الاول من كل وجه بل لابد من تعاوت بينهما
 في وضع الحروف ومقاديرها وتقرر الجواب ان بعض الافعال يصدر
 عنا في الزمان التالى مثل ما صدرت في الزمان الاول مثل كثير
 من الحركات والافعال وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لانه
 ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه او لا فان مقادير
 الحروف اذا لم تضبطها لم يصدر عنا مثلها الا على سبيل الاتفاق
 قال ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله ثم اقول
 هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا لله يمان
 خير من القردة وللتاير والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله
 والجواب ان نسبة الخيرية ههنا منتفية لانكم ان عنيتم بان
 الايمان خيرا انه انفع فليس كذلك لان الايمان انما هو فعل شاق
 مضر على البدن ليس فيه خير عاجل وان عنيتم به انه خير لما فيه
 من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والتاير فيجوز
 لا يكون الايمان خيرا لغيره وانما الخير هو ما يؤدى اليه الايمان

في جواب
 شبهة
 القردة
 والتميز
 بين
 الايمان
 والعبادة

من فعل الله تعالى بالعبد هو المدح والثواب وحينئذ يكون المدح
 والثواب خيرا وانفع للعبد من القردة وللتاير لكن ذلك من نفع
 تعالى واعلم ان هذه الشبهة ركيكة جدا وانما اوردناها المصنف ههنا
 لان البعض الثنوية اورد هذه الشبهة على غرار ابن عمر واذ عن
 عليهما والتميز بالجبر لاجلها قالوا — والشكر على محرمات الرب
 اقول — هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا
 للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالى بالاجماع باطل
 فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فانه لا يحسن منا شكر غيرنا على
 فعلنا والجواب ان الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماة وتقريرا
 اياه وتمكيناته وحضر اسبابه والادار على شرايطه قال والتميز
 متاؤل ومعارض بمثله والترجيح معنا اقول — هذا جواب عن
 شبهة الثنوية بطريق اجالى وتقريرا اقول — قد ورد في الكتاب
 العزيز ما يدل على الخير كقوله تعالى الله خالق كل شئ والله خالقكم وما
 ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرا
 والجواب ان هذه الايات متاولة فتذكر العلماء تاويلها في
 كتبهم وايضا ففي معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة
 اوجه احدها الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى
 فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن
 حق يغيروا ما نزلناهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه
 من عمل سوءا يجزئه كل امرء بما كسب رحيم كل نفس بما كسبت حسنة
 ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتم الثاني

آيات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان وذم الكفار على الكفر
والوعد والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم
تجزون بما كنتم تعملون وابرهم الذي وفي ولا تزر وازرة وزر اخرى
لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم تعملون من حارة بالجنة
فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكرى اولئك الذين اسروا بالحياة
الذين ان الذين كفروا بعد ما هم الثالث الايات الدالة على تنزيه
افعاله تعالى عن ماثله افعاله في التفاوت والاختلاف والظلم قوله
تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شئ خلقه والكفر
ليس بحسن وكذا الظلم وما خلقت السما والارض وما بينهما الا بالحق
ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ترك بظلم للعبيد وما ظلمناهم
لا ظلم اليوم ولا يظلمون في قوله الرابع الايات الدالة على ذم العباد
على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقول كيف تكفرون بالله وما
الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وما اذ عليهم لو آمنوا ما منعكم
ان تسجد فمالهم عن التذكرة معرضين لم تبسوا الحق بالباطل لم
تصدروا عن سبيل الله الخامس الايات الدالة على التهديد والتوبيخ
كقوله تعالى فزشاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما شئتم لمن شاء
منكم ان يتقدم او يسخر فزشاء ذكره فزشاء اتخذ الى ربه سبيلا
فزشاء اتخذ الى ربه ما باس يقول الذين اسروا الوشاء الله ما اسروا
ولا انا وانا وقالوا الوشاء الرحمن ما عبدناهم الا ما شئنا من الايات الدالة
على المسارعة الى الافعال قبل فواتها كقوله فاعلموا ان الساعة آتية
من ربكم احيوا داعي الله استجبوا لله وللرسول واتبعوا احسن ما انزل

ايكم وانبوا الى ربكم اتابع الايات التي حث الله تعالى فيها على
الاستعانة وبثبات اللطف منه كقوله تعالى وانيك ستعين
فاستعن بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله او لا يرون انهم
يقتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون
ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولوسط الله الرزق لعباده
فبما رحمة من الله لست لهم ان الضلوة نفخى عن الفجاء والمنكر الثاني
الايات الدالة على استغفار الانبياء ربنا طمنا انفسا سبحانك
ان كنت من الظالمين رب انى ظلمت نفسي رب انى اعوذ بك ان
اسألك ما ليس لي به علم التاسع الايات الدالة على عتق الكفار
والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون
نزلون عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله ما سئلكم في فقر
قالوا لم نك من المصلين كما التي فيها فوج اعاشر الايات الدالة
على التحذير والتدانة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله وهم
يصطخون فيها ربنا اخرجنا منها ربنا ارجعون ولو ترى اذ المجرمون
قالوا رؤسهم اوتقول حين ترى العذاب لو ان لي كرامة الى غير
ذلك من الايات الكثير وهي معارضة لما ذكرناه على ان الرجوع معناه
لان التكليف انما يتم باضافة الافعال اليها وكذا الوعد والوعيد
والتخويف والانهذار وانما طول للصف رحمة الله في هذه المسئلة
لانها من الصفات **المسئلة التابعة** في التولد قال ابن جرير
والمدح على التولد يقتضى العلم باضافته اليها او كذا الافعال
تنقسم الى الباشرة والتولد والمختار فالاول هو الحادث ابتداء بالبدن

في محملها والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصاعدة
عن الاعتماد ويستتونه السبب ويسمى الأول سببا سوا كان
الثاني حادثا في محل القدرة او في غير محلها والثالث ما يفعل لا
لمحل فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك
واعلم ان الناس اختلفوا في التولد هل يقع بنا ام لا فجمهور المعتزلة
على انه من فعلنا كما لما شروا **قال** معرانة لا فعل للعبد
الا الارادة ومساعدتها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل والارادة
عند جزء في القلب يوجد فيه الارادة ومساعدتها يضيفه الى طبع
المحل وقال آخرون لا فعل للعبد الا الفكر وقال ابو اسحق النظام ان
فعل الانسان هي الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه والانسان
عند هوشى مناس في الجملة والارادات والاعتقادات حركات
القلب وما يوجد منفصلا عن الجمل كالكتاب وغيره فانه من فعله
تم بطبع المحل وقال ثمانية ان فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته
فاما ما تعدي محل القدرة فهو حادث لا يحدث له وفعل الفاعل له
وقالت لاشترطه المتولد من فعله تم ولما هي من المعتزلة التجاؤا في هذا
المقام الى الضرورة فاما نعم استناد المتولذات اليها كالكتاب والحرمان
وغيرها من الصنائع وكبحر من ممدح الفاعل وذمه كذا في المباشرة للصف
رحمة الله استدلك بحسن المدح والذم على العلم بانا فاعلون للمتولد
لا عليه لان الضرورات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال
على كونها ضرورية اذ لم يكن هذا الحكم ضروريا وجماعة من المعتزلة
ذهبوا الى انه كفى واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الذم

لان حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد فلو جعلنا الاستناد
اليها مستفاد امنه لزم الدور **قال** والجواب باختيار السبب
لاحق **اول** هذا جواب عن اشكال يورد هنا وهو ان يقال ان
المتولد لا يقع بقدرةنا لان المتولد هو الذي يصح وجوده وعدمه
عن العادة وهذا المعنى منقضى في المتولد لان عند اختيار السبب بحسب السبب
فلا يقع بالقدرة الصحيحة والجواب ان الوجوب في السبب عند اختيار
السبب وجوب لاحق كما ان الفعل بحسب وجود القدرة والذم
وعند فرض وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة
فكذا هنا **قال** والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق
اول هذا جواب عن شبهة لهم وهي ان المدح والذم لا يكون
على العلم باستناد المتولد اليها فاما ندم على المتولد وان علمنا استناده
الى غيرنا فاما ندم من القى صبي في النار اذا احترق بها وان المحرق
هو الله تعالى والجواب ان الذم ههنا على الالف لا على الاحراق
فان الاحراق من الله تعالى عند الالف حسن لما يثبت عليه من الذم
لذلك الصبي ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاصها في غير
زمان الانبياء ووجوب الذم حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل
فان الحافز للبئر يلزمه الذم وان كان الوقوع غير مستداليا
مسئلة **ث** منه في القضاء والقدر **قال** والقضاء والقدر
ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة او
الاعلام صح مطلقا وقد نبيه امر المؤمنين عليه السلام في حديثه الا تصنع
اول يطلق القضاء على الخلق والامام قال الله تعالى ففصناهم سبع

كان

معاونات في يومين اي خلقتهن وامتهن وعلى الحكم ولا يجاب كقول
تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي اوجب والنم وعلى الاعمال
والاجبار كقوله تعالى وقضيت الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمت
واخبرتهم وميطلو القدر على الخلق كقوله تعالى وقدر فيها اوقاتها والكتابة
كقول الشاعر واعلم بان ذ الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كانت
سطر والبيان كقوله تعالى الا امراته قد رآها من العائرين اي بينا
بذلك اذ اظهر هذا فنقول لا شري ما تعنى بقولك انه تعالى تعنى
اعمال العباد وقد رآها ان اردت به الخلق والامجاد فقد ثبت بطلان
وان المافعال مستندة اليها وان غنى به الا لزام لم يصح الا في الاول
خاصة وان غنى به انه تعالى بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها
فهو صحيح لانه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه ملكه
وهذا المعنى الاخير هو المتعين للجماع على وجوب الرضا بقضاء
الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبيح ولا ينفعهم
الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تم وعدم الرضا به
من حيث الكذب لبطلان الكذب اولاً وثانياً فاننا نقول ان كان
الكفر كذا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا من حيث هو كذب
وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات
باجمعها الى القضاء والقدر واعلم ان امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه
السلام عليه وسلامه قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحاً وافياً
في حديث الاصبغ بن نباتة لما انصرف من صفتين فانه قام اليه شيخ
فقال له اخبرنا يا امير المؤمنين عن ميرنا الى التام اكان بقضاء الله تعالى

وقدره فقال امير المؤمنين ع والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا
موطناً ولا هبطنا وادبنا ولا علونا بلعة لا بقضاء الله وذلك
فقال له الشيخ عند الله احسب عنا اي ما ارى لي من الاجر شيئاً
فقال له ما ايها الشيخ بل عظم الله اجركم في ميركم وانتم سايرون
وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالكم مكرهين
ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ما قال
ويحك لعلك ظننت قضاء لا دماً وقد رآها لو كان كذلك لبطل
التواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله
لم يذب الله ولا محبة المحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المني ولا المني اولى
بالدم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخبوذ الشيطان وشهود الزور
واهل النعمي عن الضواب وهم قد رآه هذه الائمة ومجوسها ان الله تعالى امر
تخييراً وفي تحذيراً وكلف سير المبعوض مغلوباً ولم يرض مكرها ولم يرسل اليه
عبثاً ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان سئلا
الا بهما فقال هو الامر من الله تعالى والحكم وتارة قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه فنقض الشيخ سروراً وهو يقول انت الامام الذي
ترجو بطاعته يوم الثور من الرجز رضواناً او ضمت من ديننا ما كان
مكتسباً جزاك ربك عنا منه احساناً قال ابو الحسن البصري ومحمد
الخزاز روي وجه تشبيهه عليه السلام المجرة بالبحر من وجوه احد
ان البحر اخضوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة المظلمة
وكذلك المجرة وثانيها ان مذهب الجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم

يميز الله كما خلق البليس ثم استقى منه وكذلك المجرة قالوا انه نعم
 يفعل القبايح ثم يميز انفسها واثامها ان الجوس قالوا ان تكاح ^{مما}
 ولاخوات بقضا الله وقدره وارادته ووافقهم المجرة حيث
 قالوا ان تكاح الجوس لآخواتهم واثامهم بقضا الله وقدره وارا
 وراجه ان الجوس قالوا ان القادم على الخير لا يقدر على الشر والعكس
 والمجرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل عين مقدمة عليه قال
 القادم على الخير لا يقدر على ضده **وبالعكس المسئلة التاسعة**
 في الهدى والضلالة قال **والاضلال** اشارة الى خلاف الحق
 وفعل الضلالة ولا هلاك والهدى مقابل ولا اولان منفيتان
 عنه تعالى اول **يطلق** الاضلال على الاشارة الى خلاف الحق وايا
 الحق بالباطل كما يقول اضلني فلان عن الطريق اذا اشار الى غير
 وادعه انه هو الطريق **ويطلق** على فعل الضلالة في الامار كفعل
 الجهل فيه حتى يكون معتقدا خلاف الحق **ويطلق** على لاهلاك ^{الاضلال} الضلالة
 كما قال تعالى فلن يضل اعمالهم **يعني** لن يضلها والهدى يقال لعان
 مثله مقابلة لهدى العاني فيقال **يعني** نصب الدلالة على الحق كما
 تقول هداي الى الطريق **وبمعنى** فعل الهدى في الانسان حتى يعتقد
 الشيء على ما هو به **وبمعنى** الاثابة كقوله تعالى سيهديهم **يعني** يثبتهم
 والاولان منفيتان عنه تعالى **يعني** الاشارة الى خلاف الحق وفعل ^{الضلالة}
 لانهما فتجان والله تعالى منزه عن فعل الصبح واما الهداية فانه
 نعم نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم
 يفعل الايمان فيهم لانه كلفهم به ويثبت على الايمان فاعلى الهداية

صادقة في حقه تعالى لا فخل ما كلف به واذا قدر ان الله تعالى
 يهدي ويضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين **يعني** انه يثبتهم
 ويضل العصاة **يعني** انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى **عنه** ان
 هي الا فتتك فالمراد بالفتنة الشدة والتكليف الصعب تضلها
 من تشاء اي هلك من تشاء وهم الكفار **مسئلة** ^{تعا} في انه تعالى
 لا يعذب الاطفال قال **وتعذيب** غير المكلف فتح وكلام نوح عليه السلام
 مجاز والخدمة ليست عقوبة له والبيعة في بعض الاحكام جائز اول
 دضب بعض المشورة الى ان الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الايمان
 بحوزة والعدلية كافة على منعه والدليل عليه انه فتح عقلة ^{بعض} عقله
 مع اجتناء الرجوع ^{بعض} الاول قول نوح **عنه** ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
 والجواب انه مجاز والتقدير انهم سيصيرون كذلك لاحال طفوليتهم
 الثاني قالوا اننا نخدمه لاجل كفاية فقد فعلنا فيه انما وعقوبة
 فله يكون فتحة والجواب ان الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس
 كل الم ومثقه عقوبة فان العصد والحجامة المان وليا عقوبة
 نعم استخدام عقوبة لآبيه وامتحان له يعرض عليه كما يعرض
 على امرائه الثالث قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم آبيه في الذن
 ومنع التوارث والضلوة عليه ومنع التزويج والجواب ان التكراما
 لاجل جرم آبيه وليس مبكران يتبع حكم آبيه في بعض الاشياء اذ الم ^{بعض}
 له بها الم وعقوبة ولا الم في منعه من الذن والتوارث وترك
 الضلوة عليه **المسئلة الجارية** ^{بعض} في حسن التكليف وبيان طاعته
 ووجه حنه وجملة من احكامه قال **والتكليف** ضمن لاشتماله

على مصلحة لا يحصل بدون أول التكليف مأخوذ من الكلفة
وهو الثقة وحق ارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء
ما فيه ثقة بشرط الاعلام ويدخل تحت واجب الطاعة
الواجب لله والنبي صلى الله عليه وآله والامام والسيد والوالد والمنعم ونحو
البوابة وشرط الابتداء لان ارادة هؤلاء انما يكون بتكليف
اذ لم يسبقه غير الى ارادة ما اراده ولهذا لا يستوي الوالد مكلفا
بار الصلوة ولد لسبق ارادة الله تعالى لها منه والثقة لا بد
من اعتبارها ليتحقق الحدود اذ التكليف مأخوذ من الكلفة
وشرط الاعلام لان المكلف اذ لم يعلم ارادة المكلف بالفعل
لم يكن مكلفا اذ اعرفت هذا فنقول المكلف حسن لان الله تعالى
فعله والله تعالى لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتمال على مصلحة
لا يحصل بدون وهي التعريض لمنافع عظيمة لا يحصل بدون
التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثا وهو محال وان كان
لغرض فان كان عابدا اليه لزم المحال وان كان لا غير فان
كان الى غير المكلف كان قبيحا وان كان الى المكلف فان كان
حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث وان لم يكن فان كان
الغرض انتقص بتكليف من علم كفره وان كان التعريض فهو المطلوب
اذ اعرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض بالمنفعة
عظيمة لانه تعريض للتوابع والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة
واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك ان التعظيم انما يحسن للشئ له
ولهذا يقيم من تعظيم الاطفال والاراد ^{الاراد} اذل كتعظيم العلماء وانما

ينبغي التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي لطاعات ومعنى قول
ان التكليف التعريض للتوابع ان المكلف جعل المكلف للصفات
التي يمكن الوصول الى التوابع وتعبه على ما به يحصل اليه وعلم
انه سيوصله اليه اذ فعل ما كلفه فالتكليف للبرح ثم انذار
والمعاوضات والشكر باطل اقول هذه ارادات على ما مضى
الاول ان التكليف للثمن يستلزم منزلة من خرج غير ثم داوا طلبا
للذوآء وكما ان ذلك قبيح نكذ التكليف الثاني ان التكليف طلبا للثمن
يستلزم منزلة المعاوضات كالبيع والاجارات وغيرها ولا شك
ان المعاوضات تقتضي رضا المتعاضين حتى ان من عاوض غير
اذن صاحبه فعل قبيح والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا
المكلف الثالث لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا للثمن التام
ولكن اب عن الاول بالفرق من وجهين احدهما ان البرح ^{التكليف} مضر
نفسه ليس بمعزة وانما الثقة في الافعال التي مينا ولها التكليف
الثاني ان البرح والمداوى ازال مضره لا غرض فيه الا التخلص من
ملك المضره بخلاف التكليف وعن الثاني ان الرضا معتبر في
المعاوضات لا خلاف اغراض النافع في التعامل جنبا وصفا انما
اذ لم يكن هناك معاوضة وبلغ الثمن حدا يكون غاية ما يطلب ^{الغرض}
لم يختلف العقلاء في اختيار الثقة بسببه حتى ان العقلاء ينفون
المتنع منه وعن الثالث ان الشكر لا يشترط فيه الثقة والله تعالى
قادرا على ازالة صفة الثقة عن هذه الافعال فلو كان التكليف
شكرا لزم العبث في صفة الثقة ولان طلب الفعل الثاني شكر يخرج

انفعة من كونه نافعاً قال ولان النوع يحتاج الى التعاضد المستلزم
 للنفع النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية
 وتذكر الاستدارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر
 والثواب اقول لما ذكر المصنف رحمه الله حسن التكليف على
 راي المتكلمين شرع في طريق الاسلاميتين من الفلاسفة فبدأ
 بذكر الحاجة الى التكليف ثم ذكر منافعه الدينية والاعزوية و
 تحقيقه ان الله تعالى خلق الانسان مدينياً بالطبع لا كغيره من
 الحيوانات لا يمكن ان يبقى استخاضه ولا يحصل لهم كمالهم الا
 بالتعاضد والتعاون لان الاعذية والملبوسات امور صناعية
 يحتاج كل منهم الى صاحبه في عمل يستعينه بعمله له حتى يتم
 كمال ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شروعاتهم وتغاير امزجتهم
 واختلاف قواهم المعنوية للافعال الصادرة عنهم منظمة
 الشارح والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادة
 يعادون بها فيما بينهم ثم ملك السنة لراستد وضعها اليهم
 لزم المحذور فوجب استنادها الى شخص متميز عنهم بكل قواه و
 استحقاقه للاعتقاد اليه والطاعة له وذلك انما يكون بمجرأ
 تلك على انفسهم عند الله تعالى فمن العلوم تفاوت اشخاص
 الناس في قول الخير والشر والذائل والنقصان والعصايل
 بحسب اختلاف امزجتهم وحيات نفوسهم فوجب ان يكون
 هذا الشارع مؤيداً لا يعجز عن احكام مرتبته في جمهور الناس
 بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب

في قوله تعالى

بالزجر والعتال ولما كان الله عليه السلام لا يتفوق في كل زمان
 وحب ان يبقى السن المشروعة الى وقت اضلالها واقضا
 الحكمة الالهية تجديدها غير ما فرضت عليهم العبادات
 المذكورة لصاحب الشرع وكردت عليهم حتى يتحكم التذكر بالكر
 فيحصل لهم من تلذذ الاوامر والنواهي الالهية منافع ثلاث
 احدها رياضة النفس باعتياد الاساك عن الشهوات ومنعها
 عن القوى الغضبية المذكورة لصفاء القوة العقلية الثانية
 النفس النظر في الامور الالهية والمطالب العالية واحوال المعاني
 والتفكر في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته واسماؤه وحق
 فيضان الموجودات عنه فقامت سلسلة في الترتيب الذي اقضته
 الحكمة الالهية بالبراهين القاطعة الخالصة عن شبهة الغاية
 والثالثة تذكروا ما وعدهم الشارع من الخير والشر الاخرين
 بحيث يتحفظ النظام المقضي للتعاقل والرافد ثم زاد الله
 مستعمل الشرائع الاجرة والثواب في الآخرة فلهذا مصالح التكليف
 عند الاول قال وواجب لزجر عن القبائح اقول
 هذا مذهب المعتزلة والمكرر الاشاعة ذلك والدليل على وجوب
 التكليف انه لو لم يكلف لله تعالى من كملت شرايط التكليف فيه لكان
 مغنياً بالعبية والثاني باطل لفتحه فالمقدم منه بان الشرطية ان
 الله تعالى اذا اكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا الى الصبح ومن
 له ونفورا عن الحسن فلزم يقرر في عقله وجوب الواجب في حق
 والنواخذة على الاختلال بالواجب وفعل الصبح لكان وقوع

القبح من المكلف دائما الى هذا اشار بقوله لرجوع عن القبح
 اي لرجوع التكليف عن القبح **فالت** وشرايطه انتفاء
 وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنة
 وعلم المكلف بصيغات الفعل وقدر التحق وقدرته عليه **وتل**
 القبح عليه وقدر المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه واستحبابه
الالة **اوت** لما ذكر ان التكليف حسن شرع في بيان ما يشرع
 في حسن التكليف وقد ذكر امور الايجب المكلف بدونها منها
 ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى متعلق التكليف
 اعني الفعل والمكلف والمكلف اما ما يرجع الى المتكليف فامر
 احدها انتفاء المفسدة فيه بان لا يكون مفسدة لنفس المكلف
 به في فعل آخر داخل في تكليفه او مفسدة لمكلف آخر واذا كان
 ان يكون متقدما على الفعل قدر يتمكن المكلف فيه من الاستدلال
 به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب اتياعه فيه واما ما يرجع
 الى الفعل فامر ان احدهما امكان وجوده والثاني كون الفعل
 قد اشتمل على صفة زائدة على حسنة بان يكون واجبا او مندوبا
 وان كان التكليف ترك فعل فان يكون الفعل قبيحا او يكون
 الاخلال به اولى من فعله واما ما يرجع الى المكلف فان يكون
 عالما بصيغات الفعل لئلا يكلف بايجاد القبح وترك الواجب
 وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل
 ببعضه وان يكون القبح متوقفا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يخل
 الثواب المستحقه واما ما يرجع الى المكلف فان يكون قادرا على

الفعل وان يكون عالما به او متكلما من العلم به وامكان الالة او
 حصولها ان كان الفعل ذا الالة **فالت** ومتعلقه اما علم
 عقلي او سمعي واما ظن واما عمل **اوت** متعلق التكليف
 قد يكون علما وقد يكون عملا اما العلم فقد عقليا محضا نحو العلم
 بوجود الالة تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي
 يتوقف النفع عليها وقد يكون سمعيا نحو التكليف السمعي
 واما الظن فنحو كثير من الامور الشرعية كظن القبلة او غيرها
 واما العمل فقد يكون عقليا كزكاة الودعة وشكر النعم ويزوال
 وقبح الظلم والكذب وحسن الفضل والعفو وقد يكون سمعيا
 وغيرها وهذه الافعال تنقسم الى الواجب والمندوب والمحرر
 والمكروه **فالت** وهو منقطع للاجماع ولا يصل الثواب
اوت يريد ان التكليف منقطع ويدل عليه الاجماع والعقل
 اما الاجماع فظاهر اذا الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على
 التكليف منقطع واما المعقول فنقول لو كان التكليف دائما لم يكن
 اوصول الثواب الى المطيع والتالي باطل قطعا فالمقدم مشله
 بيان الشرطية ان التكليف مشروط بالمشقة والثواب مشروط
 بخلوصه عن الكدار والمشاق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ
 بين التكليف والثواب والالزم الاجزاء **فالت** وعلة حسنة
 عامة **اوت** لما بين اول احسن التكليف مطلقا شرع في
 بيان حسنة في حق الكافر والدليل عليه ان العلة في حسن التكليف
 وهي التعريف للثواب عامة في حق المؤمن والكافر وكان التكليف

يكون م

حسنا فيها وهو ظاهر قال وضرا الكافر من اختياره اقول
 هذا جواب عن سوال مقدّر وتقرّر ان تكليف الكافر ضرر محض
 لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدمة الاولى ان التكليف
 نوع مشقة في العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم
 وانتفت المصلحة فيه اذ لا ثواب له فكان قبيحا قطعاً والجواب
 ان التكليف نفسه ليس بضر ولا مستلزم من حيث هو تكليف
 ضرراً والا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر اثمنا من
 تشاء من سوا اختيار الكافر نفسه قال وهو مفند لمن
 حيث التكليف بخلاف ما شرطناه اقول الذي يحظر لنا
 في تحليل هذا المقام انه جواب عن سوال مقدّر ايضا وهو ان
 يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفنداً للمكلف ولا يضره
 وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحا كما ان تكليف
 زيد لو استلزم مفنداً راجعة الى عمره وكان قبيحا والجواب ان
 الضرر هنا مفند لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف
 على ما تقدم بخلاف ما شرطناه اعني انتفاء المفند اللازم للتكليف
 قال والعائدة ثابتة اقول هذا جواب عن سوال مقدّر
 وتقرّر ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف
 هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثاً والجواب
 لا يتم ان الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حق
 المؤمن **مسألة** **ثاني** انما مشقة اللطف وما هيته واحكامه
 واللطف واجب ليحصل الغرض به اقول اللطف هو ما يكون للمكلف

معه اقرب الى فعل الطاعة وابتعد من فعل العصية ولم يكن له حظ
 في التمكن من الآلة فان لها حظاً في التمكن وليست لطفاً وقولنا
 ولم يبلغ حد الاجباء لان الاجباء ينافي التكليف واللطف لا ينافي
 هذا اللطف المقرب وقد يكون اللطف محتملاً وما يحصل عند
 الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولو لا ذلك لم يطع مع تنكبه في
 في المألين وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنه لان اللطف
 امر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من
 ان يطيع او لا يطيع وليس كذلك التكليف لان عنه يتمكن من
 ان يطيع وبدونه لا يتمكن من ان يطيع او لا يطيع فلم يلزم ان
 يكون التكليف الذي يطيع عنه لطفاً اذا عرفت هذا فنقول
 اللطف واجب بخلافه لا لاشعريه والدليل على وجوبه انه يحصل
 غرض المكلف فيكون واجباً ولا يلزم نقض الغرض بان الملازمة
 ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع انما لا باللطف فلو كلفه
 مردونه كان ناقصاً لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم
 انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه لو غاب من التاديب فاذا لم يفعل
 الداعي ذلك النوع من التاديب كان ناقصاً لغرضه فوجوب اللطف
 ويستلزم تحصيل الغرض قال فان كان من فعله تعالى وجب
 عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر به ويوجب له وان كان
 مرغوباً ما شرط في التكليف العلم بالفعل اقول لما ذكر وجوب
 اللطف شرع في بيان احكامه وهو ثلثة الاول ان يكون من
 فعل الله تعالى فهذا يجب على الله نعم فعله لما تقدم والثاني ان يكون

استحقاق
 التكليف
 هو

من فعل المكلف فهذا يجب على الله ان يعرفه آياه ويشعر به و
 يوجب عليه الثالث ان يكون من فعل غيرهما هذا بشرط ان التكليف
 بالمطوف فيه العلم بان ذلك الغير بفعل اللطف قال
 ووجه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالبعث
 والثقة ليس مفسدة اولى لما ذكر اقسام اللطف شرع في
 الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد اورد من
 شبه الاشاعرة ثلثة الاول قالوا اللطف انما يجب اذا
 من جهات المفسدة لان جهة المصلحة لا يمكن في الوجوب في مقام
 جهات المفسد فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا
 على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرر للجواب ان
 جهات القبح معلومة لنا لاننا مكلفون بتركها وليس معنا وجه
 قبح وليس ذلك استدلالا بعدم العلم على العلم بعدم التمسك
 ان الكافر انما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول
 باطل والام لم يكن لطف لان معنى اللطف هو ما حصل للمطوف
 فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه
 فيلزم تعجز الله تعالى وهو باطل او مع وجودها فيلزم الاخلاق
 بالواجب والجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل للمطوف
 فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل للمطوف فيه او لا
 بل كونه لطف من حيث انه يقترب الى المطوف فيه ويرتفع وجوده
 على عدمه وامتناع ترجحه انما يكون لوجود معارض اقوى هو
 اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحا وكن ان يكون ذلك

جوابا عن سوال آخر وتقرر ان اللطف لو كان واجبا لم يقع معصية
 من مكلف اصلا لانه تعالى قادر على كل شيء فاذا قدر على ان يلطف
 لكل مكلف في كل فعل لم يقع معصية لانه تعالى لا يتخلل الجواب
 لكن الكفر والمعاصي موجودة وتقرر للجواب ان يقول انما يوضح ان
 يقال يجب ان يلطف للمكلف اذا كان له لطف يصلح عنده ولا
 استبعاد في ان يكون بعض المكلفين من اللطف له سوى العلم
 بالمكلف والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر لهذا
 اللطف الثالث ان الاخبار بان المكلف من اهل الجنة او من اهل النار
 مفسدة لانه اغراء بالمعاصي وقد فعله بعد وهو ينافي اللطف والجواب
 الاخبار بالجنة ليس اغراء مطلق لجواز ان يقرن به من الاطاف ما
 يمنع عن الاطلاق واما الاخبار بالنار فليس مفسدة ايضا لان
 الاخبار ان كان للجاهل كافي لمب انتفت المفسدة فيه لانه لا يعلم
 صدق اخباره نعم فلا يدعى ذلك الى الاصرار على الكفر وان كان مازنا
 كالبليس لم يكن اخباره تعالى بمعاقبه داعيا الى الاصرار على الكفر لانه يعلم
 انه باصراره عليه يزداد عقابه فتلا يصير مغرر عليه قال ويقبح
 منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم اولى المكلف اذا منع
 المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية واللجب
 اليها كما قال تعالى ولو اننا احلكتهم بعد اب من قبله لقواربنا لو انزلنا
 النبأ رسولا فاخبرنا ان لو منعهم اللطف في بعثة الرسول كان لهم ان
 ينالوا هذا السوال ولا يكون لهم هذا السوال الا مع قبح اهلهم من دون
 البعثة ولا يوجب ذمه لان الذم حق مستحق على الفاعل غير مخض بالمكلف

في الاقدام على المعصية وادانيتها
 كونه اغراء على هذا التعذيب بطل
 انه مفسدة على

بخلاف العقاب المحقق للخطأ ولهذا الوعد الانسان غيره على
 فعل القبح ففعله لم يقطع حق الباعث من الذم كما ان لا يلبس
 ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي قال ولا بد
 من المناسبة والارتج بلا مرجح بالنسبة الى التبيين اقول لا راجع
 من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر احكامه وقد ذكر
 منها خمسة الاول انه لا بد ان يكون بين اللطف والمطوف فيه
 مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله
 داعيا الى حصول للمطوف وهذا ظاهر لانه لو لا ذلك لم يكن كونه
 لطفا اولى من كونه غيره لطفا فيلزم الترجيح بغير مرجح ولم يكن كونه لطفا
 في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ترجح من
 غير مرجح ايضا والى هذا من اشار بقوله والارتج بالنسبة الى التبيين
 وعنى بالتبيين اللطف والمطوف فيه هذا ما مضى من هذا الحكم
 قال ولا يبلغ الاجزاء اقول هذا الحكم الثاني من احكام اللطف وهو
 ان لا يبلغ في الدعاء الى المطوف فيه الى حد الاجزاء لان الفعل الملحق
 الى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعيا الى الفعل غير ان
 المتعلقين لا يمتون الملحق الى الفعل لطفا فلما شرطنا في اللطف رواد
 الاجزاء عنه الى الفعل قال ويعلم للمكلف اللطف اجالا او تفصيلا
 اقول هذا الحكم الثالث من احكام اللطف وهو وجوب كونه معلوما
 للمكلف اما بالاجال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلم ولم يعلم للمطوف
 فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل اللطوف فيه فان
 كان العلم لاجالي كانيا في الدعاء الى الفعل لم يجب للتفصيل كما يعلم

المتسبين

بلا مرجح

الجملة الالم الواصل الى البهيمة لطفانا وان كان اللطف لا يتم
 الا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم لاجالي في المناسبة التي
 بين اللطف والمطوف فيه قال ويزيد اللطف مشتملا على صفة
 رائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرع او مستلزما كالتواضع
 هو من فعلنا واما ما كان من فعله تعالى فتدريتا وجوبه في حكمه قال
 ويدخله التحير اقول هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا
 ان يكون معينا بل محزنا يدخله التحير بان يكون كل واحد من الفعلين
 قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد
 مسد اما في حقنا فكان في الكفارات الثلث واما في حق تعالى
 فلجواز ان يخلو لزيد وكذا يكون لطفاله وان كان يجوز حصوله
 بخلق ولد غير ذلك الولد من اجزاء غير اجزاء الولد الاول وعلى صور غير
 صورته وجنبذا لا يجب احدا الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الاول
 المحتر قال بشرط من البدلين اقول لما ذكر ان اللطف يجوز
 يدخله التحير بنه على شرط كل واحد من البدلين اعني اللطف وبدا
 واطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر الى صاحبه اذ ليس احدهما
 بالاصالة اولى من الآخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا
 ليس فيه وجه قبح وهذا ما لم يتفق عليه الامة فان جماعة من العلماء
 ذهبوا الى تجزئ كون العج كالتفصيل لطفنا قائما مقام امراض الله تعالى
 بان وجه كون الالم من فعله مع لطفه هو حصول الشاق وتذكر العفا
 وذلك حاصل بالظلم متا في اذ ان يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لان

لا بد من
 العلم
 لاجالي
 في المناسبة

احسن

كونه لطفاً جهة وجوب والفتح ليس له جهة وجوب واللفظ إنما
 هو في علم المظلوم بالظلم لأنه نفس الظلم كما نقول إن العلم بحسب
 البهية لطف لنا وإن لم يكن الذبح بقية لطف **مسألة**
 في الالم ووجهه حنه قال وبعض الالم قبح يصدر عنها خاصة
 وبعضه حسن يصدر عنه نعم ومتناو حنه أما الاستحقاقه
 أولاً اشتماله على النفع أو دفع الضرر الزايدين أو كونه عادياً أو
 على وجه الدفع أو قال في هذا الكلام مباحث الأولى في مسألة
 هذا البحث وما بعد لما قبله اعلم أننا قد بينا وجوب اللطف
 والمصالح وهي ضربان مصالح الدين ومصالح في الدنيا أعني
 المنافع الدنيوية ومصالح الدين أما مضار أو منافع والمضار
 منها آلام وأمراض وغيرها كما لا مجال والغلة والمنافع الصحة
 في الرزق والرحم فلاجل هذا بحث المصنف رحمه الله عقيب اللطف
 عن هذه الأشياء ولكانت الآلام تستلزم الأعاوض وجب البحث
 عنها أيضاً البحث الثاني اختلف الناس في قبح الالم وحنه ذلك
 الثنوية إلى قبح جميع الآلام وذهبت الجبهة إلى حسن جميعها من الله
 نعم وذهبت البكرية وأهل التنازع والعدلية إلى حسن بعضها و
 قبح الباطة البحث الثالث في علة الحسن اختلف القائلون بحسب بعض
 الآلام في وجه الحسن فقال أهل التنازع إن علة الحسن هي الاستحقاق
 لأن النفوس البشرية إذا كانت في أبدان قبل هذه الأبدان وفعلت
 ذنوباً استحققت الالم عليها وهذا أيضاً قول البكرية وقالت المعتزلة أنه

الحسن عند شروط أحدها أن يكون مستحقاً وثانيها أن يكون فيها نفع
 عظيم يوفي عليها وثالثها أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها ورابعها
 أن يكون مفعولاً على مجرى العادة كما يفعل الله تعالى بالحي إذا أقيت
 في النار وخامسها أن يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس كما إذا ألقا
 من يقصد قتل الأناستي علمنا اشتمال الالم على أحد هذه الوجوه
 بحسب قطعاً قاله ولا بد في المشمل على النفع من اللطف أو قال
 هذا شرط لحسن الالم المبتدأ الذي يفعله الله تعالى لاشتماله على مع المالم
 وهو كونه مشتملاً على اللطف أما اللتالم أو غير ذلك لأن خلق الالم من
 النفع الزائد الذي يختار المولم معه الالم يستلزم الظلم وخلق من
 اللطف يستلزم العبث وهما فحان فلا بد من هذين الاعتبارين
 في هذا النوع من الالم وهنا اختلف الشيخان فقال أبو علي إن علة
 قبح الالم كونه ظلماً لا غير فلم يشترط هذا الشرط وقال أبو هاشم
 أنه يقع كونه ظلماً أو لكونه عبثاً فوجب في الأمراض التي يفعلها
 الله تعالى في الصبيان مع الأعاوض الزائدة اشتمالها على اللطف
 لكلف آخر ولهذا يقع من تخليص الغريق بشرط كسريه واستنجا
 من يترج ماء البير ويقذفه فيها لغيره من مع توفيقه لا جن ويكون
 الجواب هنا لا يبي على ما ذكرناه في كتاب هاية المرام قاله ويجوز
 في المستحق كونه عقاباً أو قال هذا مذهب أبي الحسين البصري فإنه
 يجوز أن يقع الأمراض في الكفار والفاسق عقاباً للكافة والفاقد لأنه
 الم واصل في المستحق فامكن أن يكون عقاباً ويكون تعجيله قد اشتمل على
 مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ومنع فاحش العقوبة من ذلك

وجزم يكون امراضهم بحيث لا يعقبات لانه يجب عليهم الرضا والصبر
عليها والتسليم وترك الجزع وكلمتهم ذلك في العقاب والجواب
لمنع من عدم الذرور في العقاب لان الرضا يطلق على معنيين
احدهما الاعتقاد بحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة
والثاني موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور فله يجب في المحنة
ولا في العقاب واذا كان الرضا بالمعنى الاول واجب في العقاب
فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف الرضا
وهو الجزع ويجب ايضا التسليم بان يعتقد انه لو تمكن من دفع الضرر
الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمنع منه قال ولا يكفينا
في المالك في الحسن اول هذا مذهب الشيخ وقاضي القضاة
وجوز بعض المشايخ ادخال الالم على المكلف اذا اشتمل على اللطف
والاعتبار وان لم يحصل في مقابله عوض لان الالم كما ليس لنفع
مقابل له فكذلك الجحيم لما يؤدي اليه الالم وهذا حسن من تحمل مشاق
التفكير بجواب التلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر
علة في حصول الزجر المقابل للتلعة وكذا الالم الذي هو لطف له
لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وان خلا عن العوض
لادائه الى النفع وحجة الاول ان الالم عين المستحق لو لا اشتماله على
النفع او دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لاجل الالم ليست
بنفع والثواب المستحق عليها مقابل للطاعة دون الالم فيبقى الالم محمدا
عن النفع وذلك قبيح قال ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطيفته
اول هذا مذهب ابي الحسين البصري حله فالابي هاشم وقرن

مذهب ابي هاشم ان الرضا استمال اللذة على اللطف الذي
اشتمل عليه الالم هل يحسن منه نعم فعل الالم بالحس لاجل لطف الغير
مع العوض الزائد الذي يختاره المتالم لو عرض عليه قال ابراهيم
نعم لان الالم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء
ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة الى الادباج مضارا
واذا كان الالم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفيين
فيحجز الحكيم في ايمائته واولهين منع من ذلك لان الالم انما
يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا لتلك المنفعة لادانك الالم
ولو امكن الوصول الى تلك المنفعة بدون ذلك الالم كان ذلك الالم
ضررا وعيبا ولهذا يعد العقلاء السفر ضررا مع حصول الزجر من
دونه قال ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل اول
لا يشترط في حسن الالم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم للعوض
الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي
يتفاوت فيه اختيار المتالمين فاما النفع البالغ الى حد يجوز
الاختيار فيه فانه يحسن وان لم يحصل لاختيار بالفعل وهذا هو
العوض المستحق عليه تعالى **المسألة الرابعة** في الامراض قال
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجل اول لما ذكره من الالم
المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه الجحيم عن العوض و
احكامه وبدأ بتجديده فالنفع حين المتفضل به والمستحق وقبله
فضل يميز عن النفع المتفضل به وقيد الخلق عن التعظيم والاجل
يخرج به الثواب قال ويستحق عليه ثم بازال الالم ونفوي امانه

لمصلحة العبد وانزال النعم سواء استندت الى علم ضروري او كانت
 او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وام عبادته بالمضار واجتهاد
 او تكبر عن العاقل اولك هذه الوجه التي يستحق بها العوض على
 نعم الاول انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره وقد سبق بيان
 وجوب العوض من حيث اشتماله على الظلم ولو لم يجب العوض الذي
 تقويت المنافع اذا كانت منه تعالى لمصلحة العبد لانه لا فرق
 بين تقويت المنافع وانزال المضار فلو امانت الله تعالى انما لا يزيد
 وكان في معلومه تعالى انه لو عاين لا ينتفع به ريد لا يستحق عليه
 تعالى العوض عما فاته من منافع ولد وكونه في معلومه تعالى
 عدم انتفاعه به لانه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا
 لعدم تقويته المنفعة منه نعم وكذلك لو اهلك ماله استحق العوض
 بذلك سواء شره بلاك ماله او لم يشغل ان تقويت المنفعة كانزال
 الآلام ولو آله ولم يشعر به لاستحق العوض فكذلك اذا فوت عليه منفعة
 لم يشعر بها وعندي في هذا الوجه نظر الثالث انزال النعم بان يفعل
 الله نعم اسباب النعم لان النعم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان النعم
 علما ضروريا يزيل مصيبة او وصول الم او كان ظنا بان ينعم عند ازالة
 الوصول مضرة او فوات منفعة او كان علما مكتسبا لانه نعم هو انما
 للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لامارة النظر فلما كان
 سبب النعم منه نعم كان العوض عليه انما النعم الحاصل من العبد نفسه
 من غير سبب منه نعم نحو ان يبعث العبد فتعقد جملة وذل جزاء
 او فوات منفعة فانه لا عوض فيه على الله نعم ولو فعل به نعم فعلا

به لا نعم نحو ان هيك له مالا وهو لا يشعر به الى ان يموت فانه لا يستحق
 العوض عليه نعم لانه اذا لم يشعر به لم ينعم به الرابع امر الله تعالى عباده
 بايلاء م الحيوان واباحته سواء كان الامر له واجب كالذي في الله
 والكفارة والنذر والتدبب كالضحايا فان العوض في ذلك كله
 عليه نعم لاستلزام الامر والاباحة الحسن والالم انما يحسن اذا شغل
 على المنافع العظيمة البالغة في العظم حد الحسن لانه لا جله لكان
 يمكن غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهورام وقد
 اهل العدل هنا على اربعة اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض
 على الله نعم مطلقا ويعبر في هذا القول الى ان الحين على الحيوان
 وقال آخرون ان العوض على فاعل الآلام وهو قول حكيم على
 ايضا وقال آخرون لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان
 وقال قاضي القضاة ان كان حيوان ملجأ الى الايلاء كان العوض
 عليه نعم وان لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان منه احتج الاولون
 بانه نعم ممكن وجعل فيه ميلا شديدا الى الايلاء مع امكانه على
 ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الآلام من قبحه ولم يجره بشي من اسباب
 الزجر مع امكان ذلك كله وكان ذلك بمنزلة الاعراض فلو لا تكلفه
 نعم بالعوض لفتح منه ذلك واجته الآخرون بقوله عز الله تعالى
 شتفت للجم من القرابة واجته الآخرون للعوض بقوله جرح العجايب
 واجته القاضي بان الممكن لا يفتنى استقال العوض من الفاعل
 الممكن والاوجب عوض العقل على صانع السيف بخلاف الاجابة بان
 لاستناد العقل في الحقيقة الى الملقى ولهذا يحس ذمته دون العجايب بان

مثل

في وجهه

ممكن

العوض لو كان عليه نعم لما حسن منعا عن الكل والجواب عن
 الاول انه لا دلالة للحديث على انه تعالى ينصف للجاهل بان
 نقل اعراض القرباء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى اياها
 كما ان السيد اذا غرم ما للمكة عبده يقال قد انصف من
 عبده للظلم مع انه يحمل الجواز بتبعية الظالم لتمكنه من الظلم
 بالقرباء والمظلوم بالجهالة لضعفه وعن الثاني ان المراد انتفاء
 العتصاف وعن الثالث بالفرق فان القائل ممنوع من القتل
 وعند اعتقاد عقلي يمنع عن الاقدام عليه ولهذا لم يقل بوجوب
 العوض على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد كن
 المنع منعا عن الحسن اذا كان لذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن
 من مانع الضياع عن ثوب الحر ومنع المعاقبة عن العقاب قال
 بخلاف الاحراق عند الالتقاء في النار والقتل عند شهادة الزور
 اقول اذا طرحنا صبيانا في النار احترق فان الفاعل الاول هو الله
 نعم والعوض علينا يحسن لان فعل الالم واجب في الحكمة حيث
 اجراء العادة والله نعم وتضعنا من طهره ونفاه عنه فصار
 الخارج كانه الموصل اليه الالم فلماذا كان العوض علينا دون
 وكذلك اذا شهد عبد الامام شاهدا زورا بالقتل فان العوض
 على الشهود وان كان الله نعم وقد اوجب القتل والامام تولاه ليس
 عليه عوض لاننا اوجبنا الشهادة تمام على الامام ايضا الالم
 اليه من جهة الشرع فصار كانهما فعله لا يقال هذا وجب العوض
 عليه نعم لانه هو الواجب على الامام قتله لانا نقول ان قبول الشاهد

والتعويض

عادة شرعية يجب اجزؤها على قانونها كالعادة الشرعية فلما
 وجب العوض على الملقى للطفل في النار قضاء لحق العادة
 كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة العرفية
 والمناد هو الحكمة المقضية لاستمرار العادات قال الانصاف
 عليه نعم واجب عقلا وسمعا اقول اختلف اهل العدل
 في ذلك فذهب قوم منهم الى ان الانصاف للمظلوم من الظالم وانما
 على الله نعم لانه هو المبدى لعباده فمنظرة كنظر الوالد لاولاده
 فلما يجب بحسب الانصاف كذلك يجب عليه نعم قيسا للعاقبة على الشاهد
 وقال آخرون منهم انه يجب بهما لان الوالد يجب عليه تدبير
 امر اولاده وقاديرهم اما الانصاف باخذ الارش من الظالم
 ودفعه الى المظلوم فلا نعم وجوبه عقلا بل يحسن منه تركه
 الى ان يكمل عقولهم لينصف بعضهم من بعض والمصنف
 رحمه الله اختار وجوبه عقلا وسمعا اما من حيث العقل فلا
 ترك الانصاف منه نعم سيدعي ضياع حق المظلوم لانه
 تعالى مكن الظالم وخلق بينه وبين الظلم مع قدرة نعم على منعه
 ولم يمكن المظلوم من الانصاف فلو لا تكفله نعم بالانصاف لضاع
 حق المظلوم وذلك فتح عقلا وسمعا من حيث السمع فلورود القرآن
 بانه نعم يقتضي بين عباده ولو صف المسلمين له نعم بانه الطالب بطالب
 حق الغير من الغير قال فله يجوز يكون الظالم من الظلم دون عوض
 في الحال يوارى ظلمه اقول هذا يفرغ على وجوب الانصاف
 وهو انه هل يجوز ان يمكن الله من الظلم من الاعراض في الحال يوارى ظلمه

على الوالد

الغير

بان يجعله ساهيا ثم يقطعه فله يتايم حينئذ الثاني انه غير محل التراب
 لان البحث في العوض المستحق على الالم هل يجب ادايته وليس
 البحث في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لمعوض آخر وهكذا دائما
 قال **قالت** ولا يجب ايقار صاحبه بايصاله عوضا **اول** هذا حكم
 آخر للعوض يفارق به الثواب وهو انه لا يجب ايقار مستحقه بتوفيره
 عوضا له بخلاف الثواب اذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فائده
 فيه الا مع العلم به اما ههنا فله منافع وملاذ وقد يلتذو
 ينتفع من لا يعلم ذلك فاجب ايقار اوصاله الى المتأخر في الآخرة من
 الامواض يجب ان يكون عالما به من حيث انه مثاب لامن حيث
 انه معوض وحينئذ يمكن ان يوقر الله تعالى في الدنيا على بعض
 المعوضين غير المكلفين وان ينقص بعضهم من بعض في الدنيا
 فله يجب اعادتهم في الآخرة **قالت** ولا يتبعين منافعه **اول**
 هذا حكم ثالث للعوض وهو انه لا يتبعين منافعه بمعنى انه لا يجب
 ايقار له في منفعة معينة دون اخرى بل يصح توفيره بكل ما حصل
 فيه شهوة المعوض وهذا بخلاف الثواب لانه يجب ان يكون من
 جنس ما ^{الطيف} الفة من ملاذ كالاكل والشرب واللبس والمنكح لانه
 رغب به في تحصيل الشاق بخلاف العوض فانما يبتغى به ايقار اوصاله
 اليه وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الالم فصح ايقار اوصاله
 اليه بكل منفعة **قالت** ولا يصح اسقاطه **اول** هذا
 حكم آخر للعوض وهو انه لا يصح اسقاطه ولا هبته من وجب عليه
 في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه نعم او علينا هذا **اول**

الى هاشم وقاضي القضاة وجزم ابو الحسين بصحة اسقاط العوض
 علينا اذا استحل الظالم من المظالم وجعله في حل بخلاف العوض
 عليه تعالى فانه لا يسقط لان اسقاطه عنه تعالى مبني لعدم انتفاعه
 به واحتج القاضي بان مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على
 المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه فصار كالضيق المورث عليه
 لا يصح له اسقاط حقه عن غريمه والوجه من ذلك ان
 حقه وفيه نفع للمرهوب ويمكن نقل هذا الحق اليه فكان
 جائزا والحمل على الضيق مبررا لان الشرع منع الضيق من التضرر
 في ماله لمصلحة شرعية حتى انما لا يشرع لجور تاجر الضيق المميز
 اذا علم ذلك وان هبته احسان الى الغير وازد هذا الاحسان تقيا
 الضرر عنه مع اشتماله على الاحسان **قالت** وانه كالبائع لكن
 الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه تعالى لكان
 هبته مستحقا لغيره من العباد لما ذكرنا من انه حقه وفيه هبة انتفاع
 المرهوب وامكان نقل هذا الحق اما الثواب المستحق عليه تعالى
 فله يصح مناهية لغيرنا لانه مستحق بالمدح فلا يصح نقله الى
 لا يستحقه **قالت** والعوض عليه تعالى يجب ترايد الى حد الرضا
 عند كل عاقل وعلينا يجب مساواة **اول** هذا حكم
 آخر للعوض وهو انه ان يكون علينا او عليه نعم اما العوض
 الواجب عليه نعم فانه يجب ان يكون زائدا على الالم الحاصل
 بفعله او بامره او باياديه او بتكليفه لغير العاقل زيادة يشتهي
 الى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الالم لا فاعل

بانضع وابعد وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل ان تستهلكه
 لان المالك منعها منه الا اذا اوجب رزقا عليه وانما صلبا
 استهلك طعام المصوب بالاكل لا بوصف بانه رزقه لان الله تعالى
 منع من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفه اجمع محرم
 بخلاف من ابيع له الطعام لانه بعد المضغ والبيع لا يحسن من
 احد تقويته الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الاسباب المؤدية
 الى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لان البهيمة مرزوقة
 وليست مالكة والله نعم مالك ولا يقال ان الاسباب رزق له نعم
 والولد والعلم رزق لنا وليس يمكننا حينئذ الا لرزاق كلنا
 من قبله لانه خالق جميع ما ينفع به وهو المكن من الانتفاع ^{القول}
 الى انساب الرزق وهو الذي يجعل العبد اخض بالانتفاع به بعد
 الخبارة او غيرهما من الاسباب الموصلة اليه ويحظر على غيره منعه
 من الانتفاع وهو خالق الثمرة التي بها يتمكن من الانتفاع قال
 والسعي في حصيله قد حجب يستحب وباح ويحرم ^{القول} دغب جهل العقدة
 الى ان طلب الرزق باين وخالف فيه بعض الصوفية لاختلاف الحرام
 بالجلول بحيث لا يقتصر وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على
 الغني دفع ما في يده الى الفقراء بحيث يصير ليل له اخذ الاموال
 المترتبة بالحرام ولان في ذلك مساعدة الظالمين باخذ الثور
 واخراجات ومساعدة الظالم محرمه والحق باقتناء ويدل عليه في
 والعقول اما العقول فلا تدافع للضرر فكون واجبا واما النطق
 فله نعم واستغفر من فضل الله الى غيرهما من الايات وقوله سافروا

تغفروا

تغفروا امر بالبفر لاجل الغنيمة والجواب عن الاول بالبيع من غنم
 اذا تدارع ميتز الحلال من الحرام بظاهر اليد لان تحريم التلب
 من هذه الحيثية تقتضي تحريم تناول والاذا لم باطل انما ومن
 الثاني ان المكتب عرضه الانتفاع بزراعته او تجارته لا معونة
 الظلمة اذا عرفت هذا والسعي في طلب الرزق قد حجب مع الحاجة وقد
 يستحب اذا اطلب التوسعة عليه وعلى عياله وقد باح مع الفتنة
 وقد يحرم مع منعه عن الواجب ^{القول} ^{القول} في الاسعار قال
 والسعي بقدر العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلة ولا بد من اجتناب
 العادة واتحاد الوقت والمكان ويستد ان اليه نعم واليها ايضا
^{القول} ^{القول} السعي هو تقدير العوض الذي يباع الشيء وليس هو الثمن ^{القول}
 وهو ينقسم الى رخص وغلة فالرخص هو السعر المنخفض عما جرت به العادة
 مع اتحاد الوقت والمكان والغلة زيادة السعر عما جرت به العادة
 مع اتحاد الوقت والمكان واما اعتبار الزمان والمكان لانه يقال
 ان التبع قد رخص من في الشتاء عند زوال الثلج لانه ليس او ان
 ميعه ويجوز ان يقال انه رخص في الصيف اذا نقص سعره عما جرت
 عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص في الجبال التي بدوم رزقه فيها
 لانها ليست مكان ميعه ويجوز ان يقال رخص من في البلاد التي
 اعتيد ميعه فيها واعلم ان كل واحد من الرخص والغلة قد يكون
 مرفقه نعم بان يقلل جنس المتاع العين ويكثر رغبة الناس في نفسه
 منه وانما او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصل من
 قلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع اسلحة بغير غل ظلمانه ^{القول}

جعل الغنى لصحة الكفاية وقد يفتقر الى ذلك
 ويقل رغبة الناس اليه

بأن أوسع الطرق خوف الظلمة أو لعين ذلك من أنساب المستندة
أيما فنحصل الغلة، وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة
بعض ظلماً منه أو يجلبهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع
فيحصل الرخص **الصلح** **منه** **صلح** **الصلح**
قد يجب لوجود الداعي واستقاء الصارف أو كاختلاف الناس
فقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إن الصلح ليس هو
على الله تعالى وقال البلخي أنه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة
من البصريين وقال أبو الحسن البصري أنه يجب في حال دو حال
وهو اختيار المصنف رحمه الله وتحرير صورة النزاع **الصلح** إذا علم
استقاء زيد بإيجاد قدر المال له واستقاء الضربة في الذير عنه
وعن غير من المظنين هل يجب إيجاد ذلك القدر له أم لا احتج
الموجبون بأن **الصلح** **داعياً** إلى الإيجاد وليس له صارف عنه فوجب
ثبوته لأن مع ثبوت القدرة ووجود الداعي واستقاء الصارف
يجب الفعل وما ينحقق الداعي أنه احسان حال عن جهات المفسدة
وما ين استقاء الصارف أن المفسد منقبت **منقبة** ولا منقته فيه واحتج
استقاءه بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً لا بيان الملازمة أننا
لو فرضنا استقاء المفسدة في الزايد على ذلك القدر وثبوت المصلحة
فإن وجب الإيجاد لزم وقوع ما لا نهاية له لأننا نفرض ذلك في كل زائد
وإن لم يجب ثبت المطلوب قاله أبو الحسين إذا كان ذلك القدر
مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزايد عليه مفسدة وجب عليه
أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي واستقاء الصارف وإذا لم

في الزايد مفسدة إلى غير النهاية فإنه يتم فذلك الفعل ذلك القدر وقد
لا يفعله لأن دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلك الداعي في فعل
ما يثبت فإن ذلك يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي متردداً
بين الداعي والصارف فله يجب الفعل ولا الترك وتمثل بأن من
دعاه الداعي إلى دفع درهم إلى فقير يعينه ولم يظهر له ضرر في دفعه فإنه
يدفعه إليه فإن حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع إليهم مساوياً
للدفع إلى الأول ويثبت عليه الدفع إليهم بحصول الضرر فإنه قد
يدفع الدرهم إلى الفقير منهم وقد لا يدفعه فإذا كان حصول الداعي
فيما يثبت يقتضي تجوز العدم فيحصله فيما يستحيل وجوده أولى لاستقاء
الفعل معه فلهذا قال قد يجب الصلح في بعض الأحوال دون بعض
وللثقة وحين آخر ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء
قال **المقصد الرابع** **في** **الصلح** **بعبته** **حسنة** **لا** **شتمها**
على فوايد كعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل
وإزالة اللؤف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار وحفظ
النوع الإنساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة **تعليم**
الصناعات الحفيدة والاخلاق والسياسات والأخبار بالعقاب والنواهي
فيحصل اللطف المكلف **أول** **في** **هذا** **المقصد** **من** **نشر**
أول **في** **حضر** **العبث** **اختلف** **الناس** **في** **ذلك** **فذهب** **المسلمون** **كافة** **و**
جميع أرباب الملك وجماعة من الفلاسفة إلى ذلك ومنعت البراهمة
منه والدليل على حسن العبث أنها قد اشتملت على فوايد وخلت
عن المفسد فكانت حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف رحمه الله جملة من

واحد البعثة منها ان يمتد العقل بالعقل فيما يدل العقل عليه
من الاحكام كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة
فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع وغيرها من مسائل الاصول
ومنها ازالة الخوف الحاصل للكل عند تصرفاته اذ قد علم بالليل
العقل انه ملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير غير اذنه فيجب
فلولا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعد
اذ يجوز العقل طلب المالك فعلة من العبد لا سبيل لافعله الا ان
يحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة
ثم الحسنة منها ما استقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا استقل
وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة للحسن والقيح اللذين لا استقل
العقل بمعرفة منهما ومنها ان بعض الاشياء نافعة لنا مثل كثير من
الاغذية والادوية وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والخناشير
والعقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة يحصل هذه الفائدة
ومنها ان النوع الانساني خلق لأكبر من الحيوانات فانه مدرك
بالطبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه الا بها وهو
عاجز عن فعل اكثر منها الا بمساعدة ومعاونة والتغلب موجود في
الطباع البشرية بحيث يحصل التنازع للمضاد كحكمة الاجتماع فلا
مرجع يقرهم على الاجتماع وهو السنة والشرع ولا بدلته من
شارع بينها وتقرر ضوابطها ولا بد وان يتميز ذلك الشخص عن غيره
من بني نوعه لعدم الاولوية وذلك المايز لا يجوز ان مما يحصل من
بني النوع لوقوع التنازع في التخصيص فلا بد وان يتميز من قبل الله تعالى

بمحنة ينفذ البشر الى تصديق مدعيها ويجوز فهم مخالفتها ويعدم
على متابعتها يتم النظام ويستقر حفظ النوع الانساني على كماله
له ومنها ان اشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكلمات وحصيل
المعارف واقتناء الفضائل وبعضهم مستغنى عن معاون بقوته
وكال ادراكه وشدته استعداد الاتصال بالامور العالية وبعضهم
عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسط الحال ويقاوم مراتب الكمال
في هذه المرتبة بحسب قربها من احد الطرفين وبعد ما غلب آخرها
المتوسط يتكامل الناقص من اشخاص النوع بحسب استعداداتهم
المختلفة في الزيادة والنقصان ومنها ان النوع الانساني يحتاج
الى آلات واشياء نافعة في بقائه كالتياب والمساكن وغيرها وذلك
ما يحتاج في تحصيله الى معرفة علمه والقوة البشرية عاجزة عنه وفائدة
النبي صلى الله عليه وسلم ذلك يعلم هذه الصنائع النافعة الخفية ومنها ان
مراتب الاخلاق وتفاوتها تقربها الى كمال تعليم الاخلاق والسياسة
بحيث ينظم امور الانسان بحسب ^{معدلات} بلده ومشرقة ومنها ان الانبياء
يعرفونا الثواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للكل اللطف
بجنتهم فحجب بعثتهم هذه الفوائد قال سب وشبهة البراهمة
باطلة بان تقدم اقوال سب اجتهاد البراهمة على اشفاء البعثة بان
القول اما ان يأتي بما يوافق العقول او بما يخالفها فان جاء بما يوافق
العقول لم يكن له حاجة ولا فائدة فيه وان جاء بما يخالف العقول
وجب رد قوله وهذه الشبهة باطلة بان تقدم في اقل الفوائد
ان نقول لم لا يجوز ان ياتوا بما يوافق العقول ويكون الفائدة فيه

دليل العقل او نقول لم لا يجوز ان يأتوا بما لا يقتضيه العقل ولا يقتضيه
 اليه وان لم يكن مخالفا للعقل بمعنى انه لا يأتوا بما يقتضيه العقل يقتضيه
 مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا تهتدى العقل الى تفصيلها
مسئلة الثانية في وجوب البعثة قال وهي واجبة لاشتمالها
 على اللطف في التكليف العقلي اقول اختلقت الناس هنا
 هنا فقالت المعتزلة ان البعثة الواجبة وقالت الاشاعرة انها
 غير واجبة اجبت المعتزلة بان التكليف السمعي الطاف
 في التكليف العقلي واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب
 فله يمكن معرفة الامر جهة النبي فيكون وجود النبي واجبا لان
 ما يتم الواجب الابه فهو واجب واستدلوا على كون التكليف السمعي
 لطفا في العقلي بان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية
 وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والاشتماء
 عن الماهي العقلي اقرب وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقد عينا
 فيما تقدم ان اللطف واجب **المسئلة الثالثة** في وجوب العصمة
 قال يجب في البتة العصمة ليحصل الوثوق فنحصل العرض والوجوب
 متابعه وضدها والافتكار عليه اقول اختلف الناس هنا فجماعة
 المعتزلة جروا الصغار على الامة اما على سبيل الشكوك اذهب اليه
 بعضهم او على سبيل التاويل كما ذهب اليه قوم منهم اولها منع
 محبة بكس ثوابهم وذهبت الاشعرية والخشوية الى انه يجوز عليهم
 الصغار والكبار الا الكفر والكذب وقالت الامامية انه يجب
 عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة وكبيرة والدليل عليه وجب احدا

ان العرض من بعثة الامة اما يحصل بالعصمة فوجب العصمة مقتضى
 للعرض وبان ذلك ان للبعوث اليهم وجوزوا الكذب على الامة
 ذلك وحديث لا يتقارون الى امتثال او امرهم وذلك مقتضى للعرض
 من البعثة الثاني يجب متابعته فاذا فعل معصية فاما ان يجب
 اولها والثاني باطل لا يتقار فان البعثة والاول باطل لان المعصية
 لا يجوز فعلها واثار الى قوله ولو وجب متابعته وضدها الى هذا
 الدليل لانه بالنظر الى كونه نبييا يجب متابعته وبالنظر الى كون
 معصية لا يجوز اتباعه الثالث انه اذا فعل معصية وجب الافتكار
 عليه لعموم وجوب النعمي عن النكر وذلك يستلزم ايضا وهو مقتضى
 عنه وكل ذلك محال **فالسبب** وكل العقل والذكاء والفضة
 وفق الراي وعدم الشك وكما ينفر عنه من ذنابة الابه وعمر
 لامهات والفظاظه والغلظة والامانة وشبهها والاكل على الطريق
 وشبهه اقول يجب ان يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها
 وقوله وكل العقل عطف على العصمة اي ويجب في النبي كل العقل
 وذلك ظاهرون يكون في غاية الذكاء والفضة وفق الراي بحيث لا يكون
 ضعيف الراي مترددا في الامور محتيرا لان ذلك من اعظم المنكرات
 عنه وان لا يضح عليه التحويل لئلا يهوى عن بعض ما امر بتبليغه
 وان يكون منزها عن ذنابة الابه وعمر الامهات لان ذلك منفر
 عنه وان يكون منزها عن الفظاظه والغلظة لئلا يحصل التفرقة
 عنه وان يكون منزها عن الامراض المنفرة نحو الامة وسلس المزاج
 والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القول منه

والعصمة مقتضى
 ونحوهم وانما عصمتهم
 وهم انبياء عليهم السلام

اعادة في تعظيمه نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل بيت
 لان كل ذلك مما يفر عنه فيكون منافيا للعرض من البعثة
مسألة **الرابعة** في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام
قال وطريق معرفة صدق ظهور المعجز على يد وهو
 بثبت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة
 الدعوى **اقول** لما ذكر صفات النبي وحب عليه ذكر بيان
 معرفة وهو شئ واحد ظهور المعجزة على يد ومعنى بالمعجزة ثبت
 ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
 لان البتة والنفي سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين قلب الحصى
 وبين منع القادر عن رفع اصفر الاشياء وشرطنا خرق العادة لا
 فعل المعتاد او نفيه لا يذل على الصدق وقنا مع مطابقة الدعوى
 لان من يدعى النبوة ويسند معجزته الى ابراء الاعمال فيحصل اليهم
 مع عدم برؤعاه لا يكون صادقا ولا يثبت المعجزة من شروط احدا
 ان يعجز عن مثله او عما يقاربه الامة المبعوث اليها **الثاني**
 ان يكون موقفا او بامره **الثالث** ان يكون في زمان التكليف لان
 العادة تنقصر عند اشراف الساعة **الرابع** ان يحدث عقيب
 دعوى المدعى للنبوة او جارا مجرى ذلك ومعنى بالجاري مجرى ذلك
 ان يظهر دعوى النبي في زمانه وانه لا يدعى للنبوة عنه ثم يظهر
 المعجز بعد ان ظهر معجز آخر عقيب دعواه فيكون ظهور **الثاني**
 لدعواه لانه يعلم بقلقه بدعواه وانه لا اجله ظهر كالذي ظهر عقيب
 دعواه **الخامس** ان يكون خارقا للعادة **مسألة** **الخامسة**

هو

قال وقصه مريم وعيزها على جواز ظهوره على الصلوات فثبت
 اخلف الناس هذا فذهب جماعة من المعتزلة الى المنع من اظهار
 على الصالحين كرامة لهم ومن اطاره على العكس على الكذابين انهم
 كذلك وجوزوا اهل الحين منهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة
 وهو الحق واستدل المصنف رحمه الله بقصه مريم فانه ذلك
 على ظهور معجزات عليها وعيزها مثل قصة آصف وكاد حصار
 التواقف المنقولة عن علي عليه وعيزه من الائمة وحمل المانعون قصه
 مريم على انه ارعاه لعيسى عليه وقصه آصف على انه معجز لسلطان
 مع بلقيس كانه يقول ان بعين انبأني بيدري على هذا معجزكم عنه
 اسلمت بعد الوقوف على معجزاته وقصته على علمه السلام على تلك المعجزة
 النبي عليه **قال** ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا التفرع لعدم التميز
 ولا ابطال دلالة ولا العمومية **اقول** هذا وجوه استدلالها بالادلة
 من المعتزلة الاولى قالوا الوجاز ظهور المعجزة على يد غير الانبياء اكرام
 لهم لجواز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غيرهم لان الغرض هو سرورهم
 واذا اجاز ذلك بلغت في الكثرة الى خروجها عن الاعجاز والمجرب المنع
 من الملة ذمة اذا اخذه عن حيات الغنى فتجوز ظهورها لم يبلغ في
 الكثرة الى حد خروجها عن الاعجاز **الثاني** قالوا الوجاز ظهور المعجزة
 غير النبي عليه لزم التسفير عن الانبياء اذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة
 عليهم فاذا شاركهم في ذلك من لا يجب طاعته هان موقعه ولهذا
 لو اكرم الرشي بوزع ما كل احد هان موقع ذلك النوع لمن لا يستحق الاكرام
 والجواب المنع من الخطا مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على غير انما فانه لم

لان خروج احد الاعمال من وجه المعجزة
 انما يجوز ظهور المعجزة

يظهر على ما في واحد كان موقعة اعظم فلما لا يلزم الاهانة مع ظهور
 على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الاهانة مع ظهور على الصالحين
 الثالث احتجاج ابي هاشم قال المجزئ يد بطريق الابانة والتحصيل
 وفقرة القضاة بان المجزئ يد على تميز النبي عنه عن عين اذا لا
 يشاركون له في الانسانية ولو ازمها فلولا المجزئ لما تميز عنهم
 فلو شاركه عينه فيه لم يحصل الامتياز والجواب ان امتياز النبي
 يحصل بالمعجز واقتران دعوى النبوة وهذا شئ يختص به دون
 عينه ولا يلزم مشاركة عينه له في المعجز شاركت له في كل شئ
 الرابع لو جاز اظهار المعجز على غير النبي لطلت دلالة على صدق
 النبوة والى ما قبله فالمقدم مثله بان الملاءمة ان يثبت المعجز
 غير صورة النبوة في اختصاصها وحينئذ لا يظهر الفرق بين
 مدعى النبوة وغيرها بالمعجز فطلت دلالة اذ لا دلالة للعام على
 الخاص والجواب المنع من الملاءمة لان المعجز الدعوى يختص بالنبي عليه السلام
 واذا ظهر المعجز على شخص فاما ان يدعى النبوة او لا فان ادعاها علما
 صدقة اذ اظهار المعجز على يد الكاذب يفسد عقله وان لم يدع النبوة لم يحكم
 بنبوته فلما حصل ان المعجز لا يدل على النبوة ابتداء بل يدلي على صدق
 الدعوى فان تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على صدق المدعى
 في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة للقاس قالوا لو جاز اظهار المعجز
 على صادق ليس يثبت لجاز اظهاره على كل صادق فجاز اظهار المعجز على
 المعجز بالشع والجموع وغيرها والجواب لا يلزم العمومية اي لا يلزم ان
 المعجز على كل صادق اذ نحن انما نخبرنا اظهاره على مدعى النبوة او القضاة

اكراما وتعظيما وذلك لاحصل لكل معجز يصدق قال
 ومعجزاته عليه السلام قبل النبوة يعطى الارهاص اقول في اختلاف
 الناس هنا فالذين منغوا الكرامات منغوا من اظهار المعجز على
 سبيل الارهاص والاجماعه منهم وجوز الهاون واستدل
 المصنف رحمه الله على تحويزه بوقوع معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم قبل النبوة
 كما نقل من انشقاق ابواب كسرى وغزير ما بحر ساوا وانطفاء
 نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذي كان يظلمه عن
 الشمس وتقليم الاجار عليه وعند ذلك ما ثبت له عليه قبل النبوة
 قال وقصة مسيلة وفرعون ابراهيم يعطى حوازا اظهار
 المعجزة على العكس اقول اختلف الناس هنا فالذين منغوا الكرامات
 منغوا من اظهار المعجز على يد الكذابين على العكس فدعواهم اظهار
 الكذابين واستدل رحمه الله بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلة
 الكذاب لما ادعى النبوة فيقول له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لافقره
 عينه الذاهبة فدعا لافقره فذهبت عينه الصحة وكما نقل
 ان ابراهيم لما جعل الله تعالى عليه النار وداوسلا ما قال عند
 ذلك اما صارت النار كذلك هيبة مني فجاءته نار في تلك الحال فاستجاب
 لحيته لا يقال يكفي في التكذيب ترك المعجز فعيب دعواهم فيقضي اظهار
 المعجز على العكس خرقا للعادة من غير فائدة فيكون عبثا لانا نقول قد ثبت
 المصلحة اظهاره على العكس اظهار الكذاب في الحان بحيث يزور الله
 لتجويز ان يقال بان المعجز يعيب الدعوى فذ يكون المصلحة ثم يوجد
 بعد وقت آخر فلا يحصل الحزم التام بالكذب المسألة

في وجوب بعثته في كل وقت فالتك ودليل الوجوب يعطى العمومية
 اقول اختلف الناس فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا تجب
 في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما اذا كانت المصلحة في البعثة
 وقال علماء الامامية انه يجب البعثة في كل وقت بحيث لا يحوز
 خلق زمان من شرع نبي وقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل
 وقت لانهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث
 معهم واستدل المصنف رحمه الله على وجوب البعثة في كل وقت
 بان دليل الوجوب يعطى العمومية اي دليل وجوب البعثة يعطى
 عموميتها الوجوب في كل وقت لان في بعثته زجر عن القبح حيث
 على الطاعة فيكون لطفا ولان فيه شبه العاقل وازالة الآفة
 ودفع المهرج والبرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم الا
 بالبعثة فيكون واجبة في كل وقت قال ولا يجب الترتيب
 اقول اختلف الشبان هنا فقال ابو علي يجوز بعثة نبي لتأكيد
 ما في العقول ولا يجب ان يكون له شرعية وقال ابو حاتم واصحابه
 لا يجوز ان يعث الا بشرعية لان العقل كاف في العلم بالعقليات
 فالبعثة تكون عبثا والجواب يجوز ان يكون البعثة قد استلقت على نوع
 من المصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وبحسب علم النظر في مجزئهم
 فحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة واجتبه ابو علي ما في يجوز بعثته
 نبي بعد نبي بشرعية واحدة فكذا يجوز بعثته نبي بمقتضى ما في العقول
المسألة الثانية في نبوة محمد صلى الله عليه وآله قال
 القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله على نبوته والتخدي

القبائح

في وجوب بعثته في كل وقت فالتك ودليل الوجوب يعطى العمومية
 اقول اختلف الناس فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا تجب
 في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما اذا كانت المصلحة في البعثة
 وقال علماء الامامية انه يجب البعثة في كل وقت بحيث لا يحوز
 خلق زمان من شرع نبي وقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل
 وقت لانهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث
 معهم واستدل المصنف رحمه الله على وجوب البعثة في كل وقت
 بان دليل الوجوب يعطى العمومية اي دليل وجوب البعثة يعطى
 عموميتها الوجوب في كل وقت لان في بعثته زجر عن القبح حيث
 على الطاعة فيكون لطفا ولان فيه شبه العاقل وازالة الآفة
 ودفع المهرج والبرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم الا
 بالبعثة فيكون واجبة في كل وقت قال ولا يجب الترتيب
 اقول اختلف الشبان هنا فقال ابو علي يجوز بعثة نبي لتأكيد
 ما في العقول ولا يجب ان يكون له شرعية وقال ابو حاتم واصحابه
 لا يجوز ان يعث الا بشرعية لان العقل كاف في العلم بالعقليات
 فالبعثة تكون عبثا والجواب يجوز ان يكون البعثة قد استلقت على نوع
 من المصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وبحسب علم النظر في مجزئهم
 فحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة واجتبه ابو علي ما في يجوز بعثته
 نبي بعد نبي بشرعية واحدة فكذا يجوز بعثته نبي بمقتضى ما في العقول

مع الاستماع وتوفر الدواعي يدل على العجز والمنقول معناه من
 من المعجزات بعينه اقول لما فرغ من البحث في النبوة مطلقا
 شرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله والدليل عليه انه ظهر للبعثة
 على بين وادعى النبوة فيكون صادقا اما ظهور المعجزات فيكون
 الاول ان القرآن معجز وقد ظهر على بين اما اعجاز القرآن فلهذه
 تحدى به فصحاء العرب لقوله فاذا بسنة من مثله فاذا بعشر مثله
 مفتريات قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
 لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والتحدى مع استماعهم عن
 الايات بمثل مع توفر الدواعي عليه اظهار الفضل وابطال الدواعي
 وسلامة من القيل بدل مجزئهم وعدم قلة تم على المعارضة واما
 ظهوره على بين فالتواتر الثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوء الماء
 من بين اصابعه حتى اكفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوع غزاة
 بيوت وكعوز ماء يبر الحديبيه لما استقاء اصحابه بالكلية وتنشأ البئر
 فذبح سهمه الى البراء بن عازب وامره بالنزول وغرزه في البئر فعوزه فكثر
 الماء من الحال حتى خيف على البراء من الغرق ونقل عنه في يرقوم شكوايه
 مذهب ما لها في الصيف حتى انجر الماء الزلال منها فبلغ اهل البصرة
 ذلك فسالوا مسيلة لما قل ما يبرهم ذلك فنقل منها فذهب الماء اجمع
 ولما نزل قوله نعم وانذر عسيرك الاقربين قالى على ما شئت فخذ شاه
 وجئني بعير من لبن وادع لي بني امية بني هاشم ففعل على ما ذلك
 ودعاهم وكانوا اربعين رجلا واكلوا حتى شبعوا ما ترى فيه لا اثر
 اصابعهم ومثربا من العرس حتى اكفوا والذين على حاله فلما اراد ان

عنه

يؤيهم الى الاسلام قال ابو الهيثم كاد ما سحرهم محمد فقاموا قبل ان
يدعوه الى الله تعالى فقال لعل على الله افعل مثل ما فعلت ففعل مثل
ذلك في اليوم الثاني فلما اراد ان يدعوه عاد ابو الهيثم الى كلامه
فقال لعل على الله افعل مثل ما فعلت ففعل مثله في اليوم الثالث
فباع عليا على الخلافة بعد ومنتابعتة وذبح له جابر بن عبد الله
عنا قايوم الخندق وجنزه له صاع شعير ثم دعاه فقال انا واصحابي
فقال نعم ثم جاء الى امرأته واحضرها بذلك فقالت انت قلت امض
واصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي فقلت نعم فقالت
هو اعرف بما قال فلما جاء معه قال ما عندكم قال جابر ما عندنا
الا عناق في الثور وصاع من شعير خبزناه فقال له انقد اصحابي عشرة
عشرة ففعل فاكلوا كلهم وسبح للحصى في يده ثم شهد الذي له بالثبات
فان وهبان بن اوس كان يري غنما له فجاء بمذنب فاخذ شاة
منها ففعل فخره فقال له الذئب اتعجب من اخذ شاة وهذا محمد
يدعو الى الحق فلو تجيبونه فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وكان يدعى كلهم
الذئب وتفل في عين علي صلى الله عليه وسلم فلم يمد يده ذلك ابداء وديار
له بان يجبر الله مع غنمه الحز والبرد فكان لباسه صلى الله عليه وسلم في الشتاء وغطاء
واحد واشتق له القروود عا الشجر فاجابته وجاءته فخذ الارض
من عز حادب ولما دفع ثم رجعت الى مكانها وكان قد خطب عند
الجذع فالتخذه سيرا فاسقل اليه فخر اليه الجذع خضين الناقة الى
ولدها فالترمه فكس واحضر بالعنوب في مواضع كثيرة لما اخبر
الحسين صلى الله عليه وسلم ففعل في ذلك الموضع واحضر يقبل ثابت

التياس فقتل بعد عنه واحضر اصحابه بفتح مصر ووصاهم بالقبض
خير فان لهم ذمة ورجا واحضرهم باذعاء سيلة النبي صلى الله عليه وسلم
واذعاه العيسى النبي بصفاء وانما سيقتهون فقتل فيرون
الذي لعل العيسى قرب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وقل خالد بن الوليد سيلة وجر
عليه صلى الله عليه وسلم بخزني التذرية وسياق ودعا على عتبة بن ابي لهب لما
تلاه صلى الله عليه وسلم والجنم فقال عتبة كرهت رب والجنم تليط كل الله عليه
فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد فارقت فراضه فقال له اصحابي
من اي شيء رعد فقال ان محمدا دعا على نوايه ما اظلت السماء
على ذي الحجة اصدق من محمد ثم حاط الغوم بانفسهم ومنتاعهم عليه
فجاء الاسد همس رؤسهم واحدا واحدا حتى انتهى اليه فضغفه
صنعة ففرغ منه واحضر موت النجاشي وقتل يزيد بن حارثة بنوة
فاخبر عنه بقتله في المدينة وان جيفرا اخذ الراية ثم قال قتل جيفر
ثم توقفت وقفه ثم قال واخذ الزاهر عبدالله بن رواحة قال قتل
عبد الله بن رواحة وقام صلى الله عليه وسلم الى بيت جيفر واستخرج ولد وموت
عيناة وبني جيفر الى اهله ثم ظهر الامر كما اخبرهم وقال لقارقتك
العنية الباغية فقتله اصحاب معاوية ولا شتق هذا الخبر من
معاوية من دفعه واحتمل على العوام فقال قتل من جاء به فقتل
ابن عباس وقال قتل الكفار اذن حنة وانما قتله رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وآله لانه هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه وقال لعل على الله
سقتا بل بعدى الناكثين والقاسطين والمارتن فالناكثون
طلحة والزبير لانما ما بياها ونكث والقاسطون هم الظالمون

وهم معاوية واصحابه لانهم ظلمة بغاة والمارقون هم الخارجون
عن الملة وهم الخوارج وهذه الحجرات بعض ما نقل واقتصرنا
على هذا القدر لكثرة ما وبلغ العرض ههنا وقد اوردنا معجزة
اخرى من قوله في كتاب نهاية المرام قال — واعجاز القرآن
قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للضيق والكل
محمد **اقول** اختلف الناس هنا فقال الجبائيان ان سبب
اعجاز القرآن فصاحته وقال الجويني هو الفصاحة والامكنة
معاوية عن بلاسلوب الفن والضرب وقال النظام والمرضى هو
الضفة بمعنى الله تعالى صرف العرب ومنعم من المعارضة ووجه
الاولون بان المنقول عن العرب انهم كانوا يستغفون فصاحته
ولهذا اراد التابعون الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته
فصد ابوجهل وقال له يحرم عليك الاطمين واحذر الله تعالى عنهم
بذلك في قوله انه فكر وقد قفل كيف قد رثم قل كيف قد رثم
الى آخر الآية ولان الضفة لو كانت سببا في اعجازه لوجب ان يكون
في غاية الركائكة لان الضفة عن التركيب ابلغ في الاعجاز والى
ما قبل بالضرورة واجتج السيد المرتضى بان العرب كانوا قادرين
على الالفاظ المفردة وعلى التركيب وانما منعوا عن الايمان بمثله
تجبر انهم عما كانوا قادرين عليه وكل هذه الالفاظ محتملة قال
والنسخ تابع للصالح **اقول** هذا اشارة الى الرد على اليهود حيث
قالوا ابدام شرع موسى عنه فقالوا لان النسخ باطل اذ النسخ ان
كان مصلحة فتح النهي عنه وان كان مفسدة فتح الامر به واذا بطل

النسخ لزوم القول بدوام شرع موسى عنه وعبر الجواب ان نقول
الاحكام منبوبة بالمصالح والمصالح تتغير بتغير الاوقات وتختلف
باختلاف المكلفين فجاز ان يكون الحكم للمعين مصلحة لقوم
وفي زمان فيؤمر به ويكون مفسدة لقوم وفي زمان آخر فينهى
عنه **قال** وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن
يقتدم واوجب للثان بعد تآخره وحرم الجمع بين الاختين وغير
ذلك من الاحكام **اقول** هذا ما كيد لا بطل قول اليهود المانعين
من النسخ فانه بين الاول اجواز وقوعه ومنها بين وقوعه في
شرعهم وذلك في مواضع منها انه قد جاء في التوراة ان الله تعالى قال
لا آدم وحوا عليهما السلام قد اوجبت لكما ادب على وجه الارض
وكانت له حية وورد فيها انه قال لنوح م خذ منك من كل حيوان
الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح م بعض ما اباحه
لادم م ومنها انه اباح نوحا م تأخير الثان الى وقت الكبر وحوا
على غيره من الاسماء واباح ابراهيم م تأخير حان ولده اسحق
الى حال كبره وحرم على موسى م تأخير الثان عن سبعة ايام ومنها
انه اباح آدم الجمع بين الاختين وحرم على موسى م قال خبرهم
عن موسى م بالتأيد مختلف ومع تسليمه لا يدعي على المراد قطعا **اقول**
ان جماعة اليهود جوزوا عقده وقوع النسخ ومنعوا من نسخ شرعه
موسى م وتمسكوا بما روى عن موسى م تمسكوا بالثبت ابدًا وما يبدل
يدل على الدوام ودوام الشرع بالثبت يعني القول منبوبة بمصلحة
والجواب من وجوه **الاول** هذا الحديث مختلف ومختلف

نفس

روى في الثاني ولو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لانه
 تحت نظر اشاصهم وانما هم حتى لم يبق منهم من يوثق الثالث
 ان لفظة التابيد لا يدل على الدوام قطعا فانها قد وردت
 في التوراة لغير الدوام كما في العبدانة يستخدم ست سنين
 ثم يعرض عليه العتق في التابعة فان ابي العتق ثبتت اذنه
 واستخدم ابدًا وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة وامرًا في البقر
 التي كلفوا بذبحها ان يكون ذلك لهم سنة ابدًا ثم انقطع تعديهم
 لها وفي التوراة قرئ الى كل يوم خمسين خروف غدة وحمرة
 عشية بين الغارب قربا دائما لاحقا بكم وانقطع تعديهم به
 واذا كان التابيد في هذا الضور لا يدل على الدوام انتفت
 دلالة هنا قطعاً اقصى ما في الباب انه ملك ظاهر لكن لخواهر
 الالفاظ قد ترك لوجود الادلة العارضة لها قال **والسمع**
 دل على عموم بؤرة صه **أقول** ذهب قوم من المضاري الى ان محمداً
 صه مبعوث الى العرب بخاصته والسمع مكذب قولهم هذا قال الله
 صه لا تدركه ومن بلغ وقال صه وما ارسلك الا كافة للناس
 وسورة الجن بذلك على بعثه صه اليهم **والسمع** بعثت الى
 الاسود والاحمر لا يقال كيف صح ارساله الى من لا يفهم خطابه و
 قد قال صه وما ارسلك الا رسول الى كل امة لان قول لا
 في ذلك بان ترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الآية
 انه ما ارسلك الا الى من يفهم لسانه وانما خبر بان ما ارسلك الا
 لسان قومه وجزا فاضى القضية في ما جرح وما جرح احتمالين

احدما ان لا يكونوا مكلفين اصله وان كانوا معديت دار
 كالبهايم المضلة في الارض والثاني ان يكونوا مكلفين وقد
 بلغتهم دعوته صه بان يقرؤا من الامكنة التي يسمعون فيها
 كلام من هو وراء السد وجوز بعض الناس ان يكون في بعض
 البقاع من لم يبلغه دعوته صه فلا يكون مكلفا بشريعته وعند
 ان المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم مصالفاً لآية بلغتهم
 بعد ذلك الدعوة ام لا فوا بطل قصصنا فيما من عموم بؤرة صه
 وان كان المراد انهم عن مكلفين ماداموا غير عالمين فاذ ان
 الدعوة صاروا مكلفين لها فوجوه **قوله** وهو فضائيت
 منه كذا عيره من الانبياء وجود المضاد منقوع العقليته
 على الانبياء عليها اقوال اختلفت ان من هذا فذهب سريسين
 ان ان الانبياء عليهم السلام فضل من ذلك عليهم فضل وسئل
 الاولون ووجه ذكر المصنف رحمه الله منها وجهان كفاية
 وهو ان الانبياء قد وجد فيهم القوة الربوبية والعقوبة وسائر
 القوى الجبروتية كالخيالية والوحيية وغيرها واكثر احكام هذه
 القوى بضاد حكم القوة العقلية وما يغنيها حتى ان اكثر الناس
 ملتجئ الى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى العقلية
 و الانبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبايعهم ويغفلون مقتضى
 قواهم العقلية ويعرضون عن قوى استوائيه وغيرها من قوى
 جبروتية فكون عباداتهم وانما هم شق عبادات مدرك حيث
 خضعوا عن هذه القوى واذا كانت عباداتهم استقامت فكل

وهو آثر من فهم حقيقة الاول
 الى ان الله يذكركم عليهم السلام

[illegible]

على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بحجة معرفته
كفى وجه الوجوب فيه علينا لا ابتغاء المفسد في ظننا انما في
حقه نعم فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم استقاء المفسد
الظن ما شغلنا فلم لا يجوز احتمال الامامة على مفدة لا نعلمها
فلا تكون واجبة عليه نعم والجواب ان المفسد المعلوم لا
عن الامامة لان المفسد محصور معلومة اذ يجب علينا اجتنابها
اجمع وانما يجب علينا اجتنابها اذا علمنا ما اذا التفتت بغير العلم
محال وتلك الوجوب منفية عن الامامة فبقي وجه اللطف
حاليا عن المفدة يجب عليه تعالى ولان المفدة لو كانت
لازمة للامامة لم تنفك عنها والتالي باطل قطعا وقوله
انما جاعلك للناس اماما وان كانت مفارقة جاز انفا كما علمنا
منه على تقدير الانفكاك الثاني قالوا الامامة اما يجب لو
اللطف فيها فلم لا يجوز ان يكون هناك لطف آخر يقوم مقام
الامامة فلا يتعين الامامة للطف فيه فلا يجب على العاقل
والجواب ان احضار اللطف الذي ذكرناه في الامامة مع
لعقله، ولهذا يلجى العقل، في كل زمان وكل صقع ليضرب
الرؤساء دفعا للمفسد الناشئ من الاختلاف الثالث
قالوا الامام انما يكون لطف اذ كان مستورا بالامر والنهي وانتم
لا تقولون بذلك فما يعتقدونه لطف لا تقولون بوجوبه وما
تقولون بوجوبه ليس بلطف والجواب ان وجود الامام بنفسه
لطف لوجوب احدها انه يحفظ الشرايع ويكرهها عن الزيادة ونقص

وثانيها ان اعتقاد المتكلمين لوجود الامام ويجوز انقاذ حكمه عليهم
 في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقرهم الى الصلاح وهذا
 معلوم بالضرورة وثالثها ان بضرفهم لاشك انه لطف وذلك
 لا يتم الا لوجودهم فكون وجودهم نفعه لطفًا وبضرفهم لطف
 آخر والتحقق ان نقول لطف الامامة يتم باجور منها ما يجب على الله
 وهو خلق الامام وتمكنه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونسبه
 وهذا قد فعله الله تعالى ومنها ما يجب على الامام وهو تحمله لالا
 وبقوله لها وهذا قد فعله الامام ومنها ما يجب على الرعية
 وهو مساعدته والنصرة له وقبول اوامره وامثال قوله
 وهذا لم يفعله الرعية فكان ينفع اللطف منهم لامر الله ولقد
 الامام **مسألة الثانية** ان الامام يجب ان يكون معصوما
قال وامتناع السلسل لوجوب عصمته ولانه حافظ للشرع
 ولوجوب المنكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة
 ومثبت الغرض من نصبه ولاخطا بدرجة من اقل العوائم اقول
 ذهب الامامية والاسماعيلية الى ان الامام يجب ان يكون
 معصوما وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوب الامامة
 ان الامام لو لم يكن معصوما لزم السلسل والتالي باطل فالمقدم
 مثله بان الرعية ان المقضي لوجوب نصب الامام هو تجوز
 الخطا على الرعية فلو كان هذا المقضي ثابتا في الامام وجب
 ان يكون له امام آخر ويتسلسل او ينتهي الى امام لا يجوز عليه
 فكون هو الامام الاصل الثاني ان الامام حافظ للشرع فيجب

ان يكون معصوما اما المقدمة الاولى فلهن الحافظ للشرع ليس
 لعدم احاطته بجميع الاحكام التفصيلية ولا السنة لذلك ايضا
 والاجماع الامة لان كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم
 عليه الخطا فالجوع كذلك ولان اجماعهم ليس لدلالة وانما اشتهرت
 ولا الامارة اذ يمنع انتقال الناس في سائر البقاع على الامارة الواحدة
 كما يعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على اكل طعام معين في وقت واحد
 او الاكل فيكون باطلا ولا العتاس لطلبين القول به على ما
 من اصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس يحافظ للشرع
 وللبرائة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجبت الدنيا
 والاجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق الا الامام فلو جاز
 الخطا عليه لم يبق وشوق بما يعبدنا الله تعزبه وما كلفناه
 وذلك مناقض للغرض من التكليف وهو الانتفاء الى مراد الله تعالى
 الثالث انه لو وقع منه الخطا لوجب المنكار عليه وذلك ايضا
 امر الطاعة له بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
 الرابع لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والثاني
 باطل فالمقدم مثله بان الشرطية ان الغرض من امامته انقاذ الامامة
 له وامتنان اوامره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم
 يبق من ذلك وهو مناف لغيره للتلميس انه لو وقع منه المعصية
 لزم ان يكون اقل درجة من العوائم لان عقله اشد معرفة بالله تعالى
 وعقابه وثوابه اكثر فلو وقع منه المعصية كان اقل حلا من رعيته
 وكل ذلك باطل قطعاً قال ولا ينافي العصمة القدرة اقول

اختلف القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يمكن من فعل العصية
 ام لا فذهب قوم منهم الى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون
 الى تمكنه منها اما الاولون فيمنهم من قال ان المعصوم مختص في
 بده او نفسه وخاصيته تقتضي امتناع اقدامه على العصية
 ومنهم من قال ان العصمة هي القدرة على الطاعة وعدم القدرة
 على العصية وهو قول ابي الحسين البصري واما الآخرون الذين
 لم يلبوا القدرة فمنهم من فترها بانه الامر الذي يفعله الله تعالى
 بالعبد من اللطف المقتبة الى الطاعات التي يعلم معها انه لا يمتنع
 على العصية بشرط ان لا ينتج ذلك الامر الى الجلاء ومنهم من فترها
 بانها ملكة تفنائه لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي والحدود
 قالوا العصمة لطف يفعله الله تعالى بصاحبها لا يكون له معه داع
 الى ترك الطاعة وارتياب العصية واسباب هذا اللطف امور
 اربعة احدها ان يكون لنفسه اولادة خاصية تقتضي ملكة مانعة
 من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل الثاني ان يحصل له علم بمنا
 المعاصي ومناقب الطاعات تأكيد هذه العلوم بتتابع الوجوه او
 الاما من الله تعالى الرابع موازنة على ترك الاولى بحيث يعلم انه لا
 مصلح له فيضيق عليه الامر في غير الواجب من الامور الحسنة فادراك
 هذه الامور كان الانسان معصوما والمصنف رحمه الله اختار
 المذهب الثاني وهو ان العصمة لا ينافي القدرة بل المعصوم قادر على
 فعل العصية والامسا استحق البدح على ترك العصية ولا التوب
 ولعل الثواب والعقاب في حقه فكان خارجا عن التعطف

باطل والاجماع وبالفعل في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يرحم الله
 الناس في الامام يجب ان يكون افضل من غيره قال وقيل
 تقديم المفضل معلوم ولا ترجيح في الساري اقول الامام يجب
 ان يكون افضل من رعيته لانه اما ان يكون مساويا لهم او افضل
 منهم او افضل والثالث هو المطلوب ولا اول محال لانه مع الشك
 في محيل رجحانه على غيره بالامامة والثاني ايضا محال بان يفتقر
 بفتح عقله تقديمه على الفاضل ويدل عليه ايضا قوله تعالى
 انما يهدي الله الحق احق ان يتبع امر لا يهدي الا ان يهدي فما حكم
 كيف تكون ويدرس تحت هذا الحكم كون الامام افضل في العلم
 والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النسانية والبدنية
المسئلة الرابعة وجوب الصلوة على الامام قال العصمة تقتضي
 النص وسيتم منه اقول ذهب الامامية خاصة الى ان امام يجب
 ان يكون موصوا عليه وقال العباسية ان الطريق الى تعيين امام
 النص او الميراث وقالت الرندية ان تعيين امام بالنص وجوب
 الى نفسه وقال باق السلفين الطريق انما هو النص واختيار
 الحل والعقد والدليل على ما ذهبنا اليه وجهان الاول بان
 انه يجب ان يكون الامام معصوما والعصمة او خفي لا يعلم الا
 الله تعالى يجب ان يكون نصبه من قبله تعالى لانه عالم بالشرع
 عن الناس الثاني السني هو كان اشق على الناس من يدعون
 حقانه عن ارشدهم الى اشياء لا ينسبها الى خليفه عندهم
 ارشدهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة مندوبة وغيره

وكان عليه السلام اذا سافر من المدينة يوما او يومين استخلف فيها
 من يقوم بامر المسلمين ومن هذه حاله كيف ينسب اليه اهل البيت
 وعدم ارشادهم في اجل الاشياء واسماها واعظمها قدرا
 واكثرها فائدة واشدهم حاجة اليها وهو قتيبن المتولي الامور
 بعد وفاته فوجب من بين ترعه نصب امام بعده والنظر عليه
 وتقرنهم اليه وهذا برهان لقي **المسألة الخامسة** في ان الامام
 بعد النبي صلى الله عليه وآله **فصل في فضل علي بن ابي طالب عليه السلام** قالوا
 مختصان بعلي بن ابي طالب **اول** العصمة والنص مختصان
 بعلي بن ابي طالب اذ الامة بين قائمين احدهما لم يشركهما والتمسكا
 المشروطون وقد ثبت بطلان قول الاولين فاحضر الحق في قول النبي
 الثاني وكل من اشرطهما **قال** ان الامام هو علي بن ابي طالب
 والنص للعلي في قوله صلى الله عليه وآله سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي
 وغيرها **قول** هذا دليل ثان على ان الامام هو علي بن ابي طالب وهو
 النص للعلي من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع توارت به الامامية ونقلها
 غيرهم فقلنا شاعرا ايعاسنها انه لما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتلك
 الاقربين امر الرسول صلى الله عليه وآله ان يصنع له طعاما وجمع بين عبد
 فقال لهم انكم يوازيوني ويعينني بكن اخي وخليفتي بعدي
 ووصيتي فقال علي بن ابي طالب واوازيك فقال صلى الله عليه وآله هذا اخي
 ووصيتي وخليفتي بعدي ووارثي باسمي واطيعي وبقولي
 له انت اخي ووصيتي وخليفتي بعدي وقاضي ديني ومنزله
 لما اخي من الصحابة ولم يتخلف سوى علي بن ابي طالب فقال رسول الله صلى الله عليه وآله

بين الصحابة دوني فقال له عليه السلام المرفق ان تكون اخي
 من بعدي واثابته ومنها ان رسول الله صلى الله عليه وآله سلموا اليه
 سلموا علي بن ابي طالب بامرة المؤمنين وقال فيه انت المولى وامام المؤمنين
 وقائد الغر المحجلين وقال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنص
 في ذلك كثيرة اكثر من ان يحصى ذكرها المخالف والمولف الى ان
 بلغ مجموعها التواتر **قال** **فصل في فضل علي بن ابي طالب عليه السلام**
 ورسوله وانما اجتمعت اوصاف في علي بن ابي طالب هذا دليل آخر على
 امامته على بن ابي طالب **قال** انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
 يعتمون الصلوة ويؤتوا الزكاة وهم راكعون والامانة لاهل البيت
 يوثق على مقتدات احديهما ان لفظة انما للصرح ويدل عليه المنقول
 والمنقول انما المنقول فلا جماع اهل العزبة عليه وانما المنقول
 فلو ان لفظة ان لا ثابت وما للفي قبل ان يركب فكون كذلك
 بعد التركيب عمدا بالاستصحاب ولا جماع على هذه الدلالة
 ولا يضح تواردها على معنى واحد ولا صرف الالباب الى غير المذكور
 والنفي في المذكور لا جماع بقى العكس وهو صرف الالباب الى المذكور
 والنفي في غيره وهو معنى الحصر الثاني ان الولي بهذا الاولى المصنف
 والدليل عليه نقل اهل اللغة واستعمالهم لقولهم السلطان ولي
 من لا ولي له وكقولهم ولي الذم وولي الميت وكقوله صلى الله عليه وآله انما امرأه كحمت
 بعير اذن ولها فتكاحها باطل **الثالث** ان المراد بذلك بعض
 المؤمنين لانه نعم وصفهم وصف تحقق بعضهم ولانه لو لا ذلك لزم
 اتحاد الولي والمولى واذا قد تمت هذه المقدمات فيقول مراد

ووجه
 فيه

الآية هو على جملة الاجماع الحاصل على ان من خصص بها بعض الكثر
 قال انه على جملة نصها الى غير خرق الاجماع ولا منعها اما كل الرا
 او بعضه لله جاع وقد بني عدم العمومية فكون هو كل المراد
 ولان المفسرين اتفقوا على ان المراد بهذه الآية على جملة لانه لما
 تصدق بخاتمته حال ركوعه نزلت هذه الآية فيه ولا خلاف
 في ذلك **فالت** وحديث الغدير المتواتر **اقول** هذا
 دليل آخر على امامة علي عليه السلام ونقرر ان النبي صلى الله عليه وآله
 وقد رجع من حجة الوداع معاشا للمسلمين الست اولى بهم من
 انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من
 والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله ونقل للمؤمنين
 كافة هذا الحديث نقله متواتر الكثرة اختلفوا في دلالة على
 الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى تفيد الاولى
 لان مقدمة الحديث يدل عليه ولان عرف اللغة تقيضه و
 كذا الاستعمال فقوله تعالى انار مولاهم اي اولى وقول الخطيب
 فاصبحت مولاها من الناس كلهم وقولهم مولى العبد اي الاولى في تربية
 والمصرف فيه ولاها مشتركة في معاني غير مرادة هنا الا الاولى
 ولانه اما كل المراد او بعضه ولا يجوز خروجه عن الإرادة لانه
 فيه ولم يثبت ارادة عين **فالت** وحديث المنزلة المتواتر **اقول**
 هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام ونقرر ان النبي صلى الله عليه وآله
 بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتواتر المسلمون بفعل هذا الحديث
 لكنهم اختلفوا في دلالة على الامامة ونقرر الاستدلال به ان عليا

عليه السلام جميع منازل هرون من موسى بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله
 الوحدة منفيته هنا لا يستثنى المستثنى بالكثرة وغير العموم
 مراد لا يستثنى المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعديد وحمل
 عدم الاشتراك ولاستقاء العالم بالكثرة من دون العموم لعدم
 فهم المراد من خطاب الحكم لولاه ومن جملة منازل الخلافة بعده
 لو كان لشوقا في حياته **فالت** وله ستخلفه على الدوام
 فيتم الاجماع **اقول** هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام ونقرر ان النبي
 صلى الله عليه وآله استخلفه على المدينة وارجف المناقبون **المؤمنين**
 على السلام فخرج الى النبي صلى الله عليه وآله وقال يا رسول الله ان للناسين زعموا لك
 خلقتني استقالا وتحزما مني فقال كذبوا انما خلقتك كما تركت
 ورأي فارجع يا خليفتي افله رضى ما على ان تكون مني بمنزلة هرون
 من موسى الا انه لا نبي بعدي واذا كان خليفته على المدينة في تلك
 الحال ولم يعزله قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون
 عين خليفته عليها واذا انتقلت خلافة عين عليها انتقلت خلافة
 على عيها لله جاع فثبت الخلافة له على ما يقال قد اختلف النبي
 صلى الله عليه وآله على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا ائمة عندكم لانهما
 يقول ان بعضهم عزله **فالت** والباقي لم يبق احدا يبايهم **فالت** ولقوة
 انت اخي ووصيني وخليفتي من بعدي وقاصي ديني بكر الدال **اقول**
 هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام ونقرر ان النبي صلى الله عليه وآله
 وخليفتي من بعدي وقاصي ديني بكر الدال وهذا نص صريح في ولاية
 الخلافة على ما تقدم **فالت** ولاية افضل وامامة افضل

لما صدر

فتبين هو عليه اقول هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام
وامرته انه افضل من غيره على ما ياتي فكون هو الامام لان تقدم
المفضول على الفاضل فتح عقلة وللسمع على ما تقدم قال
ولم يرد المجتهد على يد كقطع باب حنيفة ومخاطبة الثقبان ودفع
الضغينة العظيمة عن القلب ومحاربة الجبن ورد الشمس وغير ذلك
واذ عي الامامة فكون صادق اقول هذا دليل آخر على امامة
امير المؤمنين عليه وعمره انه قد ظهر على يد معجزات كثيرة وادعى
الامامة له دون غيره فكون صادق اقول هذا الدليل الاول فلما
تواتر عنه انه فتح باب حنيفة وعجز عن اعادته سبعون رجلا من اشد
الناس قوة ومخاطبة الثقبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال
انه كان من حكام الجبن اسفل عليه مثله اجبته عنها ولما توجه
الى مصيف اصحابهم عطش عظيم فارم حفروا قريبا من دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجوزا عن نقلها فنزلوا فاقطعوا ودحاها مسافة
بعيدة فظهر الماء فشربوا ثم اعادوا فنزل صاحب الدير واسلم
فسئل عنه ذلك فقال بني هذا الدير على قاع هذا الصخرة مضي
من قبلي ولم يدركوا واستشهدوا به بالثام ومبارك مع الجبن
وقتل منهم جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الضرر بالنبي حيث
صار الى المصطلق وردت الشمس له مرتين وغير ذلك من
الوقائع الشفيرة الدالة على صدق فاعلمها واما المقدمة الثانية
فقد مر منقولة بالتواتر اذ لا يشك احد انه اذ عي الامامة
معه اول الله صه قاله والسبق كغيره فلا يصلح للامامة

فتبين هو عليه اقول هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام
اذ عي لهم الامامة كالعباس والي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي صه
فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى لا يات ال محمدى الظالمين والمراد
بالعهد عهد الامامة لانه جواب دعاء ابراهيم عليه السلام قال
وكونوا مع الصادقين اقول هذا دليل آخر على امامة علي عليه
وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
امر بالكون مع الصادقين اي المعلوم منهم الصدق ولا يحق
ذلك الا بحق المعصوم اذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصومه غير
عليه السلام قاله ولقوله واولي الامر منكم اقول
هذا دليل آخر على امامة علي عليه وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاتباع والطاعة
لاولى الامر المراد منه المعصوم اذ غيره لا اولوية له تقضى
وحوب طاعته ولا معصومه غير علي عليه بالاجماع **استاد**
في الادلة الدالة على عدم امامة غيره عليه السلام قاله لان
الجماعة من علي عليه غير صالح للامامة لظلم لتقدم كفرهم اقول
هذه ادلة تدل على ان غيره عليه لا يصلح للامامة الاقل ان كان
وعمر وعثمان قبل ظهور النبي صه كانوا كفرا فلا يصلحوا لعهد الامامة
الدالية وقد تقدمت قاله وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع
ارث رسول الله صه بخبر رواه اقول هذا دليل آخر على عدم صحة
ابو بكر للامامة ويقرن انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارض سورة
ولم يورث فاطمة عليها السلام واستدل الى خبر رواه هو عن النبي صه

قوله عن معاشر ابيات لا نورث ما تركناه صدقة وعموم الكتاب
يدل على خلاف ذلك وايضا قوله نعم وورث سليمان داود و
قوله في قتله زكريا يورثي ويرث آل يعقوب نيابة هذا الخبر
وقالت له فاطمة عليها السلام انك ولدت اباك ولدت ابيه
لقد جئت شيئا فريا ومع ذلك فهو خير واحد لم يعرف من احد
من الصحابة موافقته على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز المتواتر
وكيف يترى رسول الله ص هذا الحكم لعير وثمة وخفيه عن من
يرثه ولو كان هذا الحديث صحيحا عند اهله لم يترك امر المؤمنين
سيف رسول الله ص ونعليه وقامت ونارز القباير عليا
بعد موت فاطمة عليها السلام ولو كان هذا الحديث معروفا
عندهم لم يخرج لهم ذلك وروى ان فاطمة عليها السلام قالت يا
ابائكم اني ورثت رسول الله ص ام ورثت اهله قال بل ورثت اهله
فقال ما بال هم رسول الله فقال سمعت رسول الله ازال الله اذا
اطعم نبي طعمة كانت لولي الامر بعد وذاك يدل على انه لا مال
لهذا الخبر **قال** ومنع فاطمة عليها السلام فداكم اذ جاء
الخلعة لها وشهد على ام امين وصدق الارواح في اذعاء
الحجرة لمن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز **قال** هذا دليل
آخر على الطعن في ابكر وعدم صلاحية الامامة وهو انه اظهر
التعقب على امر المؤمنين وعلى فاطمة بنت رسول الله ص لانها
ادعت فدكا وذكرت ان النبي ص خلفها اياها فلم يصدقها في قولها
مع انها معصومة ومع علمها بانها من اهل الجنة واستشهدت

عليها وام امين وقال رجل مع رجل او امرأة مع امرأة يصدق
ارواح النبي ص في اذعاء ان الحجة لمن ولم يحمل الحجة صدق ولا
عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة عليها السلام من معصومة ردة على
فدكا ومع ذلك فان فاطمة عليها السلام كان ينبغي لابي بكر ان يحلها
فدكا اسد الولم بدعة او يعطيها اياها باليراث **قال** واوصت
ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليه **اول** هذا وجه آخر
يدل على الطعن في ابكر وهو ان فاطمة عليها السلام لما حضرها
الوفاة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظا عليه وسفالة من
ثواب الصلوة عليها فدفنت ليله ولم يعلم ابو بكر بذلك واخفى
قبرها لئلا يصلي على القبر ولم يعلم بغيرها الى الآن **قال**
ولقوله اقبلوني فليست بخيركم وعلى فيكم **اول** هذا وجه آخر
في الطعن على ابكر وهو انه قال يوم السقيفة اقبلوني فليست
بخيركم وعلى فيكم وهذا الاخبار ان كان حقها لم يصلح للامامة
لا عن اذع عدم صلاحية مع وجود على م وان لم يكن حقا فعدم
صلوحه للامامة حيث اظهر **قال** ولقوله ان لا يعزى
بغيره **اول** هذا دليل آخر على عدم صلاحية الامامة
وهو قوله اني في سبطا ما يعزى وهذا يدل على اعتراض السبط
له في كثير من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة **قال** ويقول
عمر كانت بيعة ابى بكر فليست وفي الله شرها لم يزلوا الي مثلها فانكروا
اول هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لان عمر عندما كان
امامنا وقال في حقها كانت بيعة ابى بكر فليست وفي الله شرها

فر عاد الى مثلها فاقتله فبين عمران سبعة كانت خطا على النضر
 وان مثلها مما يجب فيه القاتلة وهذا من اعظم ما يكون من الذم
 قال وثبت عند موت في استحقاقه للإمامة أقول هذا دليل
 اخبرني على عدم امامة ابي بكر وهو انه قال لما حضرته الوفاة لبيته
 كنت سالت رسول الله ص هل للنصارى في هذا الامر حق وقال ايضا
 لبيتي في طلب بني ساعد ضربت يدي على يد احدا الرجلين فكان هو الذي
 وكنت الوزير وهذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للإمامة وأما
 امره فيها وانه كان يرى ان غيره اولى بها قال وخالف الرجل
 مع في الاستخلاف عندهم وفي تولية من عزله أقول هذا
 طعن آخر في ابي بكر وهو انه خالف الرسول ص في الاستخلاف عندهم
 لان النبي ص عندهم لم يستخلف احدا فاستخلافه يكون مخالفا للنبي
 ص عندهم ومخالفة النبي ص توجب الطعن وايضا فانه خالف النبي في
 استخلاف من عزله النبي ص لانه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي ص
 لم يول له غيره سوى انه بعثه في جبر فرج منفرقا وولاه امر الصدقات
 فسكاه العباس الى النبي ص ففرقه وانكرت الصحابة على ابي بكر ذلك حتى
 قال طلحة ولبيته عليا فظا عليا قال وفي التخليف عن جبر أما
 مع علمهم بمقتضى البعد وولي امامة عليهم فهو افضل وعلى عم لم يول
 عليه احدا وهو افضل من امامه أقول هذا دليل آخر على الطعن
 في ابي بكر وهو انه خالف النبي ص حيث امر هو وعمر بن الخطاب وعشرون
 في تنفيذ جبر امامه لانه قال مرضه حاله بعد حال نفذوا
 حشر امامه وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب التفرقة

فلم يفعلوا ذلك مع اهمهم فورا قصد النبي ص لان غرضه باستيفاد
 من المدينة بعد الثلثة عنما حيث لا يتوكلوا على امامة بعدهم
 النبي ص وهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا معه وجعل
 النبي ص اماما امير الجيش وكان فيه ابي بكر وعمر وعشرون افضل منهم
 وعلى عم افضل من امامه ولم يول عليه احدا فكون يوم افضل انما
 كافة قال ولم يول عملا في زمانه واعطاء سورة براءة ففرق
 جبر نزل امره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو واحد
 من اهله فبغت بها عليا أقول هذا طعن آخر في ابي بكر وهو
 انه لم يول النبي ص عملا في حياته اصله سوى انه اعطاه سورة براءة ولم
 بالحق ما ان فلما مضى بعض الطريق نزل جبر ايل على النبي ص وامر برده
 واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو واحد من اهله فبغت بها
 عليا وولاه بالحق بالناس وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن اهله لاما
 بالحق فكيف يكون اهله للإمامة بعده ولان من لا يؤمن على آية سورة
 في حياته عم كيف يؤمن على الامامة بعد النبي ص قال ولم يكن
 عارفا بالاحكام حتى قطع يار سارق واحرق بالنار ولم يعرف الكوفة
 ولا ميراث الجنة واضطربت احكامه ولم يجد خالدا ولا انفسه
أقول هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه لم يكن عارفا بالاحكام فلا يجوز
 نصبه للإمامة اما المقدمة الثانية فقد مرت واما الاولى فله
 قطع سارقا من بيان وهو خلاف الشرع واحرق النجاة التي بالنار
 وقد هي النبي ص عن ذلك وقال لا يعذب بالنار اذ رب وسل عن كونه
 فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال أقول فيها براني فان كان سواها فمرانه

وذكر خطا فني ومن الشيطان والحكم بالزاي باطل وسأله جدة
عن ميراثها فقال لها لا آجد لك شيء كتاب الله ولا سنة بنيت
أرجو حتى أسأل الله فأخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة أن النبي
صه أعطاهما السدس واضطرب في كثير من الأحكام وكان يستفتي
بعضابه فيها وذلك يدل على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد
بن الوليد مالك بن نويرة وتزوج امرأته ليلة قتله وضاجعها فلم
يجد على الرضا ولا قتله بالقصاص وأثار عليه عمر قبله وعزله
فقال لا أعهد سيف أشهره الله على الكفار **قالت** ودفن في بيت
رسول الله صه وقد هني الله دخوله في حياته وبعث إلى امرأته عن
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد
عليه اللتان لما بويج وندم على كسفت بيت فاطمة **عليها السلام** أقول
هذه مطاعن أخر في بكر وهوانه دفن في بيت رسول الله صه وقد هني الله
عز وجل عن الدخول إليه بعيزاد بن النبت **قالت** حال حيوة فكيف بعد موته
وبعث إلى بيت امرأته من **قالت** لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار
وفي فاطمة وجماعة بني هاشم وأخرجوا عليا كرها وكان معه الزبير
في البيت فكسروا سيفه وأخرجوا من الدار من أخرجوا وضربت فاطمة صه
فألقوا جبينها اسمه محسن ولما بويج أبو بكر سعد بن البرقياء الحسن والحسين
عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فأنكروا عليه وقالوا الحسن
والحسين عليهما السلام هذا مقام جدنا ولست له أهله ولما حضرته الوفاة
قال الحسين كنت تركت بيت فاطمة عليها السلام فلم أكشفها وهذا يدل
على خفاءه **قالت** وأمر عمر بن الخطاب أن يحرقها وأمره محزنة

نفاه على عليهم فقال لولا علي لهلك عمر أقول هذا طعن على عمر يستغ
معه الإمامة له وهو أن عمر أتى إليه بامرأة قد زنت وهي حامل
وأمر برجمها فقال له على عليه السلام إن كان لك عليها سبيل فليس
علي حملها سبيل فأمسك وقال لولا علي لهلك عمر وأتى إليه بامرأة مجنونة
زنت فأمر برجمها فقال له على ع إن أعلم مرفوع عن المجنون حتى يفتق
فأمسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن يحكي عليه هذه الأمور الظاهرة
في الشريعة كيف يستحق الإمامة **قالت** وتلك في موت النبي صه حتى
تلا عليه أبو بكر أنك ميت وأنهم ميتون فقال كافي لم أسمع هذا
أول هذا طعن آخر وهو أن عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن
متدبرا لآياته فلا يستحق الإمامة وذلك أنه قال عند موت النبي صه
والله ما مات محمد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم فلما سئله أبو بكر
بقوله نعم أنك ميت وأنت ميتون وبقوله أفان مات أو قتل انقلبتم
على أعقابكم قال كافي ما سمعت هذه الآية وقال أيقنت بوفاة
قالت وقال كل أمة من عمر حتى المحدثات لما منع من المغالات
في الصداق أقول هذا طعن آخر وهو أن عمر قال يوما في خطبة
من غل في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة
متنفذة ما أحله الله لما في كتابه بقوله وآتيتهم من قضاة ألقا
عمر كل أمة من عمر حتى المحدثات في البيوت ومن يشبهه عليه مثل
هذا الحكم الظاهر لا يصلح للإمامة **قالت** وأعطى أزواج النبي
واقرض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خنهم أول هذا طعن
آخر وهو أن عمر كان يعطي أزواج النبي صه من بيت المال حتى كان بعض

عاينه وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة واخذ من ماله
 ثمان الف درهم فانكر ذلك عليه فقال اخذته على جهة القرض
 ومنع اهل البيت عليهم السلام الحسن الذي اوجبه الله تعالى لهم
 في الكتاب العزيز قال وقضى في الحذباية قضية وضدك
 ومنع المقتين اقول هذه مطاعن آخر وهو ان عمر بن عمار
 باحكام الشريعة ففقد في الحذباية قضية وروى بسبعين قضية وهو
 يدل على قلة معرفته بالاحكام الظاهرة وايضا فصل في القسمة
 والعطاء والواجب الشوية وقال مقتان كانتا على عهد رسول الله
 انا افي عنهما واعاقب عليهما مع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم تأسف على فوات للثمة
 ولولم يكن افضل من غيرها من انواع الحج لما فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك
 وجماعة كانوا قد ولدوا بالثمة ولولم يكن سايفة لم يقع منهم
 ذلك قال وحكمه في الثوري ضد الصواب اقول هذا طعن آخر
 وهو ان عمر خالف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عندهم حيث لم يفوض الامر اليه
 اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امام بعده ثم
 انه طعن في كل واحد من اختاره للثوري والظاهر كراهة ان يقلد
 امر المسلمين شيئا كما يقلد حياته يقلد وجعل الإمامة في شئ
 نفرتم ناقض نفسه فجعلها في اربعة بعد السنة ثم في ثلثه ثم
 في واحد فجعل لعبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد ان وصفه
 بالضعف ثم قال ان اجتمع امر المؤمنين وعثمان فلا امر ما تلاهوا
 ساروا ثلثه فالقول للذين فيهم عبد الرحمن اعلمه بعدكم الاجماع
 من علي وممن وعلمه بان عبد الرحمن لا يعدل لباغوا اختياره

انما ثم امر بزيار اعناقهم ان ياتوا واعز السبعة ثلثة ايام والبقية
 من خالف الاربعة منهم او الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يوسع
 له قتل على عمر وعثمان وغيرهما من اكابر المسلمين قال وقضى في
 فاطمة عليها السلام اقول هذا طعن آخر وهو ان فاطمة عليها السلام
 لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر ردا ابو بكر عليها فذلك كسب
 لها بذلك كما فخرت والكتاب في يدها فليضها عمر فهاهنا
 نقصت فاحذر منها الكتاب وخروقه ودعت عليه ودخل على ابي
 وعائته على ذلك واتقوا على سبها من ذلك قال وولي عمر من
 طهر فقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا اقول هذا طعن
 على عمر وهو انه ولي اور المسلمين بظهور منه الفسق والامانة وقسم
 الولايات بين اقاربه وقد كان عمر حذره وقال له اذا وليت هذا
 الامر فلا تسلطه آل ابي معيط على رقاب الناس وصدق عمر في
 قوله انه كف باقاربه واستعمل الوليد بن عتبة حتى ظهر منه شرب الخمر
 وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر
 منه ما اخرج به اهل الكوفة عنها وولي عبدالله بن ابي سفيان
 بن ابي سرح مصر حتى تظلم منه اهلها وكاتب ابن ابي سرح ان يستمر
 على ولايته سر الجلف ما كتب اليه جهم او امر بقتل محمد بن بكر
 وولي حويرة الشام فاحدث من الفتن ما احدث قال واثر
 اهله بالاموال اقول هذا طعن آخر على عمر وهو انه كان يورث
 اهل بيته اقاربه بالاموال العظيمة من مال بيت المسلمين فانه دفع الى
 اربعة نفر من قريش اربع مائة الف دينار حيث زوجهم بمبالة ودفع

الى مروان الف الف لاجل فتح ارضه ومن قبله كان يعطى مقدر
 الاستحقاق ولا يحطى الاجاب الى الاقارب قال وحى نفسه
 اقول هذا طعن آخر وهو ان عثم حى الحى نفسه عن اللبس منع
 عنه وذلك مناف للشرع لان النبي ص جعل الناس في الماء و
 الكلاء والثار شرا قال ووقع منه اشياء سكر في حتى الصحابة
 فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمار حتى اصابه
 فتق وضرب ابي ذر ونفاه الى الزينة اقول هذا طعن آخر وهو
 ان عثم اركب من الصحابة ما لا يجوز فعلهم ما لا يحل فضررت
 مسعود حتى مات احرقه المصاحف واحرق مصحفه والكر على قراءته
 وقد قال ص من اراد ان يقرأ القرآن غصا فيقر ابغاة ابن
 ام عبد وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره وضرب عمار بن
 مابر حتى صار به فتق وكان عمار يطعن في عثمان وكان يقول قتلناه
 كافرا واستحضر ابا ذر من الشام لهوى معوية وضربه ونفاه الى الزينة
 مع ان النبي ص كان مقررا بالهؤلاء الصحابة وشاكرهم قال
 واسقط القود عن ابن عمر والحذ عن الوليد مع وجوبها اقول
 هذا طعن آخر وهو ان عثم كان يترك الحدود ويعطلها ولا
 لاجل هوى نفسه هذا لا يصلح له امامة فانه لم يقبل عبد الله
 بن عمر لما قتل الهرزان بعد اسلامه ولما ولي امر المؤمنين عليه
 لاقامة القصاص عليه فلم يعباويه ولما وجب على الوليد عتبه
 حذ الشرب اراد ان يسقط عنه فحذه امير المؤمنين ص وقال لا يتطل
 حدود الله وانا حاضر قال وخذليه الصحابة حتى قتل قفا

عنده

مثل

امر المؤمنين ع الله قتله ولم يدفن لا بعدلث وعابوا غيبته
 عن بدر واحد والبيعة اقول هذه مظان اخر وهو ان
 خذوا اعمال حتى قتل وكان عليهم الدفع عنه ولولا علمهم باستحقاقه
 لذلك والتماساغ لهم التاخر عن نصرته وقال امير المؤمنين ع السلام
 الله قتله وترك بعد القتل ثلثه ايام لم يدفنوه وذلك يدك
 على شدة غيظهم عليه واخر اطعم في الحق لما اصابهم من ضره وظله
 وعاب الصحابة عليه غيبته عن بدر واخذوا لم شهد بيعة
 الرضوان **المسألة الثانية** في ان عليا عليه السلام افضل
 الصحابة قال وعلى ع افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقا
 النبي ص باجتماعهم ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واخذوا
 وحيز وحيز وعينها اقول اختلف الناس في افعال عمر وعثمان
 وابن عمر وابو هريرة من الصحابة ان ابا بكر افضل من علي ع وبه قال
 من التابعين الحسن البصري وعمر بن عبد وهوا اختيار النظام والي
 عثمان الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبد الله وعمار
 وخديجة من الصحابة ان عليا ع افضل وبه قال التابعين عطاء وحيد
 ومسلم بن كهيل وهوا اختيار البغداديين كافتة الشيعة ما جهم والي عبد الله
 البصري وتوقف الجبائيان وقاصي القضاة وقال ابو علي الحلي
 ان صحيح الظاهر على افضل ونحن نقول ان الفضائل اما فضائية
 او بدنية وعلى ع كان اكمل وافضل من باقي الصحابة فيما والليل
 على ذلك وجي ذكرها المصنف الاول ان عليا ع كان اكثر جهادا
 واعظم بلاء في غزوات النبي ص باجتماعهم ولم يبلغ احد درجته في

من
 استعمل

منها في غزاة بدر وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقتلهم
 وكثرة المشركين فقتل على عم الوليد بن عتبة بربيعة ثم شبة
 ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن
 ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان نجاشا
 وسال النبي صلى الله عليه وآله ان يكفيه امره فقتله على عمه ولم يرل يقاتل
 حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من المشركين
 مؤمنين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الزاوية في يد علي
 ع ومنها في غزاة احد جمع له الرسول صلى الله عليه وآله والزوايا
 وكانت زاوية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسعى كسر الكعبة
 فقتله على عمه واخذ الزاوية عينه فقتله ولم يرل يقاتل واحدا بعد
 واحد حتى قتل تسعة نفر فاهزم المشركون واشتعل المسلمون بالقيام
 فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي صلى الله عليه وآله فاضروا بالسيوف والارواح
 والحجر حتى غشي عليه فاهزم الناس عنه سوى علي ع فنظر الي النبي
 صلى الله عليه وآله فافاقه وقال له اكفني هؤلاء ففهمهم عنه وكان اكثر
 المقتولين منه ع ومنها يوم الاحزاب وقد بالغ في قتل المشركين
 وقتل عمرو بن عبدود وكان بطل المشركين ودعا الى البرار مرارا فانتفع
 منه المسلمون وعلى عمه يوم بارزة والنبي صلى الله عليه وآله يمنعهم من ذلك
 لينظر صنع المسلمين فلما راي امتناعهم اذن له وعيجه بعامتة و
 دعاه قال خديفة لما دعاهم والى المبارزة اجمع المسلمون عنه
 كافة ما خلا عليا ع فانه برز اليه وقتله الله على يده والذي
 نفس خديفة بيده لعله في ذلك اليوم اعظم اجر امرا على اصحاب

محمد الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك على يد علي عليه السلام
 وقال النبي صلى الله عليه وآله لضرية علي خير من عبادة الثقلين ومنه
 في غزاة حنين واشتهر جهاده فيها عزيز خفي وفتح الله ع على يده
 فان النبي صلى الله عليه وآله حصصهم سعة عشرين يوما وكانت الزاوية بيد علي
 ع فاصابه رمد فلم النبي صلى الله عليه وآله الزاوية الى ابو بكر واصرف جماعة
 فرجعوا منهم من خابئين فدفعها من الغد الى عمر فقتل مثل ذلك
 فقال ع لاسلمن الزاوية غدا الى رجل تحبه الله ورسوله كرا غير ان
 استوفى بعلي فقتله رمد فقتل في عينه فدفع الزاوية اليه فقتل
 مرجبا فاهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح على الباب واقتله
 وجعله جبرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذ منه
 ودحاها اذرعها وكان يغلقه عشرون وعجرا المسلمون من نقلة حتى
 نقله سبعون رجلا وقال ع والله ما قلعت باب حنين بغير حيلة
 ولكن قلعته بقرى ربابية ومنها في غزاة حنين وقد سار النبي
 صلى الله عليه وآله في عشرة الف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال ان
 تغلب القوم من قلة فاهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله سوى
 تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحارث وول
 بن الحارث وربيعة بن الحارث وعبد الله بن الزبير وعتبة بن مسعود
 ابنا ابي لهب فخرج ابو جبرول فقتله على ع فاهزم المشركين واقتل
 بعد نداء النبي صلى الله عليه وآله وصافوا العدو فقتل على ع اربعين واهزم
 الباقيون وغنم المسلمون وغنم ذلك من الوقائع الماثورة والغزوات
 المشهورة التي فعلها ارباب التير وكانت الفضيلة باجمعها

حبيب الله ورسوله

في ذلك لعلي عليه السلام واذا كان اكثر جهادا كان افضل من غيره واكثر غوايا
قال ولانته اعلم لقوله عليه السلام وشدة ملازمة للرسول
عنه ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلظتهم وقال
النبى صلى الله عليه وسلم اعظمكم علي واستد الفضل في جميع العلوم اليه
واجزوه عنه بذلك اقول هذا هو الوجه الثاني في بيان ان عليا
عنه افضل من غيره وهو انه كان اعلم من غيره فكان افضل
امت المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه الاول انه كان
شديد الزكاء في غاية قوة الحس ونشاء في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم
مستفيدا منه والرسول عليه كان اكل الناس وافضلهم وجمع حلال
القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل اقوى واتم وبالحصول
وقد مارس المعارف الالهية من ضعفه وقيل العلم في الضعف
كالنقش في الحجر وهذا برهان لتي الثاني ان الصحابة كانت
يشبه الاحكام عليهم وربما اتى بعضهم بالغلط وكأوا يراون
في ذلك ولم يفعل انه مع راجع احدا منهم في شئ البتة وذلك
يدل على انه افضل من الجماعة فانه نقل عن ابي بكر ان بعض اليهود
لغنيه فقال له اين الله تعالى فقال علي العرش فقال اليهودي
خلت الارض منه حيث اخضع بعض الامكنة وانصرف
عنه مستهزئا بالاسلام فلقبه على عنه فقال ان الله اثن اثنين
فله اثن له الى آخر الحديث فاسلم على يده وسئل عن الخلافة والالا
فلم يعلم ما يقول حتى اوضح على الجواب وسئل عن احكامهم
فحكم فيها فبذل الصواب فراجعة على عنه فيها فرجع الى قوله

لما نقل عنه من اسقاط حد الشرب عن قوائم لما لا عليه قوله
تعالى ليس على الذين آمنوا وعلوا الصالحات جناح فيما طعموا فقال
علي عنه الذين آمنوا وعلوا الصالحات لا يستحلون مخمرا وامر
برده واستتابته فان ناب فاجلد والا فاقطعه فاقب ولم يد
عمر كبحه فامر عنه بحذ ثمانين وامر عمر بريم بحقنة زنت فردة
عنه بقوله رفع القلم عن المخنثين حتى يفتق فقال لولا علي لهلك عمر
وولدت امرأة لستة اشهر فامر برجمها فقال ان اقل الحيلة
اشهر لقوله نعم وفصاله في عامين وقوله وحمله وفصاله ثلوث
شهر وامر برجم حامل فقال علي ان كان لك سبل فليس
لك علي ما في بطنها سبل فامتنع ومن ذلك من الوقائع الكثير التي
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعظمكم علي واستد الفضل في جميع العلوم اليه
منهم الرابع استناد العلماء باسره اليه فان النخبة مستد اليه وكما
اصول المعارف الالهية وعلم الاصول فان ابا الحسن الاشعري
تلميذا في علي الجبائي من المعتزلة والمعتزلة ينسبون اليه ويذعن
اخذ معارفهم منه واهل القيس جعوا الى ابن عباس وهو تلميذ علي
عنه والفقهاء ينسبون اليه والخوارج مع بعدهم عنه ينسبون اليه
اكابرهم وهم تلامذة علي عنه الخامس انه اخبر عنه بذلك في عدة
مواضع كقوله سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرف الارض
وقال والله لو كبرت لي الوسادة حكمت بين اهل التورية بتواضعهم
وبين اهل الزور بزورهم وبين اهل الانجيل بالجنينهم وبين اهل العرافة
بغفائهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه التواضع وبالجملة فلم يفعل

من أحد من الصحابة ولا من غيرهم ما نقل عنه من أصول العلم
وسب ولقوله وانفسا أقول هذا هو الوجه الثالث الدال
على أنه علم السلام أفضل من غيره وهو قوله تعالى قل تعالوا ندع
آباءنا وآباءكم وبنانا وبنائكم وآنفسا وانفسكم واتقوا العنت
كأفة ان الآباء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والبناء
شارة الى فاطمة عليها السلام والآنفسا اشارة الى علي عليه السلام
ولم يكن ان يقال تقسما واحدة فلم يبق المراد من ذلك الا المساوى
ولما كنت في ان رسول الله ص أفضل الناس مساوية كذلك أفضل
قالت ولكن سخائه على غيره أقول هذا وجه رابع على ان عليا
ص أفضل من غيره وهو أنه كان اسخى الناس بعد رسول الله ص حتى
انه جاد بقوته وقوت عياله وبنات طواياهم وآياتهم ثلثة أيام
حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيمما
واسيرا وصدق مرة اخرى بجميع ما يملكه وقد كان عليك حصيد
اربعة دراهم لا عين تقدر بذكرهم فاردتهم لياهم وبدتهم
سرا وبدتهم علانية انزل الله تعالى في حقهم الذين ينفقون اموالهم
بالليل والنهار سرا وعلانية وكان يعمل بالاجرة ومصدق لها واشهد
على بطنه الحجر وشهد له بذلك اعداؤه فضلا عن اوليائه قال
معه لوملك على عليه السلام بيتا من تين وبيتا من تين لا
ترب قبل تينيه ولم يخلق شيئا اصلا وقال ايضا ويا صغرا
عني وبن وكان يكس سوت الاموال ويصلي فيها مع ان الدنيا
كانت مبهمة قال وكان من هذا الناس بعد النبي ص أقول

هذا الوجه الخامس وتقرن ان عليا عليه السلام كان ازهدنا
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فكون افضل من غيره بيان المقدر
الاولى ما نقل بالتواتر عنه انه ما كان سيدا لا بدال واليه ينزاج
في معرفت الزهد والتسليك فيه ورتب احوال الرياضات وذكر
مقامات العارفين وكان احسن الناس مأخذا ومليتا ولم يشبع
من طعام قط قال عبد الله بن ابي رافع دخلت يوما فقدم جرابا
محتوما فوجدنا فيه خبز شعيريا مبروضا فاكل منه فقلت يا محمد
كيف تخفقه فقال جفت هذين اولدين مليتا نه بنيت اومن
وهذا شئ اخفض به عم لم يشاركه فيه غيره ولم يزل احد بعصر
وكان يغله من ليف ويرقع لمبسه بجلد تارة ولبيف اخرى وقل
ان ياتدم فان فعل فبالحم او الحلل فان ترة قنبات الارض
فان ترة قنبات وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطون
مقابر الحيوان وطلق الدنيا ثلث والمقدمة الثانية ظاهرة
قالت واعبدوا الله أقول هذا وجه سادس وهو ان عليا ص
كان اعبد الناس بعد رسول الله ص ومنه تعلم الناس صلوا الليل
واستقادوا منه رتيب التواقل والدعوات وكانت جبهة شامة
البحر بطول سجوده وكان يحافظ على النافلة حتى انه سبط بين
الصغين نطع ليلة الهري فصرى عليه النافلة والتهام يقع بين يديه
والى جوانبه وكانوا يستخرجون النصول من حبه وقب الصلوة لا ينفك
بالكلية الى الله تعالى حتى لا يبقى له النقامات اوعين قالت واحلمهم
أقول هذا وجه سابع وهو ان عليا ص كان احلم الناس بعد

رسول الله صلى الله عليه وآله فنفى مروان بن الحكم يوم الجمل وكان
 شديد اعداء لعلي وعفي عن عبدالله بن الزبير لما استأمره
 يوم الجمل وكان يشتم علياً ظاهراً وقال لم يرزل الزبير رجلاً منا
 اهل البيت حتى شت عبدالله وعفي عن سعيد بن العاص وكان
 عدو له واكرم عائشة وبعثها الى المدينة مع عشرين امرأة
 عقب جرحها وصنع من اهل البصرة محاربتهم له ولما حارب معوية
 سبق اصحاب معوية الى الشريعة فنغوه الماء فلما اشتد عطش
 اصحابه حل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يغفلوا
 بهم ذلك فنهاهم عن ذلك وقال انتم اهلهم من بعض الشريعة فنفى حد
 النيف ما يعني عن ذلك قال واشرفهم خلقاً اولئك اوجه ثامن
 وتقرء ان علياً كان اشرف الناس خلقاً واطلقهم وجهاً حتى سبه
 عمر الى الدغابة مع شدة بأسه وهيبته قال صنععه بن حبان
 كان فينا كما حدنا بين صاحب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا لها به
 مهابة الاسير المربوط للسياق الواقف على راسه وقال معوية بن
 بن سعد رحمه الله ابا حسن فلقد كان مثلاً بشاً اذا فكاهة فعال
 فبس اما والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة اهيب من
 ذي لبدتين قد منه الطوى تلك هيبته التقوى ليس كالحيا بك
 خدام الشام فكان افضل من عين حيث جمع من المتضادات من
 حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة بأسه وكثرة
 حربه دل واقد هم ايماناً قولك هذا وجه تاسع وتقرء
 عن اهل البيت كان اقدم الناس ايماناً روى سلمان الفارسي عن النبي

انه قال اولكم وروداً على الخوض اولكم اسلماً على بن ابي طالب
 وقال ابن بعث النبي صلى الله عليه وآله يوم الاثنين واسلم على يوم الثلاثاء وقال
 رسول الله صلى الله عليه وآله عليها السلام زوجتك اقدمهم لما واكرمهم
 علماً وقال عنه يوماً على المنبر انا الصديق الاكبر وانا الفاروق
 الاعظم آمنت قبل آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم وكان ذلك في
 من الصحابة ولم ينكر عليه احد وروى عبدالله بن الحسن قال قال رسول الله
 عنه يقول انا اول من صلى واوّل من آمن بالله وبرسوله ولم يسبقني
 بالصلوة الا بنى الله ولانته في منزل رسول الله صلى الله عليه وآله
 به عظيم الامتثال لاوامره لم يخالف قط وابو بكر كان يعيد عنه
 مجاباً له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على علي عليه السلام وبما
 وقد نزل قوله وانذر عشيرتک الاقرين لا يقال ان اسلام علي كان
 قبل البلوغ فله اعتبار به لانا نقول المقدتان ممنوعتان
 اما الاول فله من علي مع كان سنة وستين سنة او خمسة
 وستين والنبي بقى بعد الحى ثلثة وعشرين سنة وعلى بعد النبي
 مع نحو من ثلثين سنة فكون من علي مع وقت نزول الوحي فها بين
 اثني عشرة سنة وبين ثلثة عشر سنة والبلوغ في هذا الوقت يمكن
 فكون واقعا لقوله مع زوجتك اقدمهم لما واكرمهم لما واما
 الثانية فله من الصبي قد يكون رشيداً كامل العقل قبل من البلوغ
 يكون مكلفاً ولهذا حكم ابو حنيفة بصحة اسلام الصبي واذ كان
 كذلك دل على كل الصبي اما اولاً فله من الصبي في صبيان
 محبولة على حب الابوين والميل اليهما فاعراض الصبي عنهما وحب

بقية

او منه ثم يدل على قوة ماله واما ما ينفذ من طباع الصبيان
منافية للنظر في الامور العقلية والتخاليف وملاءمة للقلب واللب
فامر من الصبي عما يله ثم طباعه الى ما ينفذ يدل على عظم منزلة
من كمال فثبت بذلك ان عليا كان اقدمهم ايمانا فيكون
افضل لقوله مع السابقون السابقون اولئك المقربون قال
وافصحهم اولك هذا دليل على عظم منزلة ان عليا كان المبع
الناس في الفضاحة واعظم منزلة فيها بعد الرسول الله ص حتى
قال البلاء كافة ان كلامه دون كلام الخلق وفوق كلام المخلوق
ومنه تعلم الناس اصناف البلاء حتى قال معوية ما من الفصاحة
لقريش من وقال ابن بنية حفظت من خطبه مائة خطبة
وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة قال واثمهم
رايا اولك هذا دليل على عظم منزلة ان عليا كان اشد
الناس راي بعد رسول الله ص واجودهم تدبير واعرفهم بمرامهم
ومراجعتهم وهو الذي اشار على عمر بالتخلف عن حروب الزوم والعزم
وابه و اشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى
قتل فكون افضل من غيره قال واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله
ثم اولك هذا وجه ثاني عشر وتقرن ان عليا كان اكثر الناس
حرصا على اقامة حدود الله ثم لم يراقب في ذلك احدا ولم يلتفت الى
قربانه من كان شديد السياسة خشا في ذات الله ثم لم يراقب امره
ولا خافه وتغصن دار مصقلة بن هبيرة ودار جبر بن عبد الله الجلي
مديح جماعة وقطع آثرين ولم يباوه في ذلك احد من الصحابة فيكون

من خبيرة

افضل من غيره قالك واحفظهم لكتاب العزيز اقول حاشا
ثالث عشر وهو ان عليا كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد رسول
الله ص ولم يكن احد يحفظه وهو اول مرجع وفيل حبيب ربه ص
تاخر عن السعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم واثمة القراء يثمة
فراهم اليه كابي عمرو بن ابي العلاء وعاصم وعنه ثم جئت
الى ابي عبد الله النعماني وهو تلميذ م فكان افضل من غيره قال
ولا خبارة بالغيب اولك هذا وجه رابع عشر وتقرن ان عليا
م اجبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من
الصحابة فكان افضل منهم قطعا وذلك كاجنان يقتل ذي الشدة
لم يجد اصحابه من القتل قال والله ما كذبت ولا كذبت فاعتبرهم
حتى وجدوا شوقا لقصه ووجدوا على كفة سلعة كذا المرأة عليها شعر
محدث كفته مع جديها ويرجع كفته مع زوجها وقال له اصحابه ان اهل
السفر وان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا
وقال جندي بن عبد الله لا ردي في نفسي ان وجدت القوم قد عبروا
كنت اول من يقاتلهم فلما وصلنا النهر لم يجدهم عبروا فقال يا اخاه لا ردي
اثبت لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في صميمه واجبر يقتل
نفسه الشريفة في شهر رمضان وبولاية للحجاج وانتقامه وبقطع
يد جويرية بن مهرورجله وصلبه على جذع فتعل به ذلك في عام
معوية وبصلب ميسم التمار على باب عمرو بن حريث عام ثمان واراها
التي بصلب على جذعها وكان كما قال ويدع قبر فدججه للحجاج يقتل
له فدمت خالد بن عرفة بواد القرى فقال لم بت ودمت حتى تعود

جيش خلافة صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر
وقال والله اني لك لمحِب وانا حبيب قال اياك ان تحملها وتحملها
فتدخل بها من هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن
ربيعا وعمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمة مخالدا وحبيب صاحب
رايته فصار لها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال يا نساء على
على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لانتالوني عرفت فضل
ماه وهدى ماه لا بناء لكم بناءتها وسابقها الى يوم القيامة
فقام اليه رجل فقال اجزني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال
امر المؤمنين به لعد حدثني خليلي ع بالثب عنه وان على كل طاقة
شعر في راسك ملكا يلعبك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطان
يستفزك وان في بيتك لثلاثة يقتل ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم
من امر الحسين ما كان تولى قتله والاحاديث في ذلك اكثر من ان
لخصي نقلها المخالف والموافق قال واستجابة دعائه اقول
هذا وجه خامس عشر وتقرن ان عليا كان مستجاب الدعوة سرعا
دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وتقرر المقدمة الاولى
ما سئل بالتواتر عنه في ذلك كادعاء على سير اوطاه فقال اللهم
ان يبر اباي دينه بالدين فاسلبه عقله ولا تبقيه من دينه من
به عليك رحمتك فاخذت عقله واتهم العيران برفع اخباره الى المعز
فاكر فقال ان كنت كاذبا فاعني الله بصرك فعي قبل اسبوع واثبت
جماعة من الصحابة عن حديث العذير فشهد اثنا عشر رجلا من الانصار
وسمت انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت

عشرين

ما سمعوا فقال يا امر المؤمنين كبرت وسنت فقال اللهم ان كان كاذبا
فاضر به ميامن او يوضح لا يواريه العامة فصار ابرص وكتم
رديب ارقم فتصب بعينه وغر ذلك من الوقائع المشهورة قال
وظهور المعجزات عنه اقول هذا وجه سادس عشر وتقرن انه
م ظهرت عنه معجزات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحسن
من الصحابة ذلك فيكون افضل منهم قال واخصا صا بالقرابة
اقول هذا وجه سابع عشر وهو ان عليا كان اقرب الناس الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون افضل من غيره ولانه كان هاشميا فيكون
افضل لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله اصطفى من ذرية ادم عيل قريبا واصطفى من
هاشما قال والاشق اقول هذا وجه ثامن عشر وهو ان
بنيتا لما واخى من الصحابة وقرن كل شخص الى ما له من الشرف
والفضيلة راي عليا م تفكر افضاله عن سبب ذلك فقال
انك اخيت بين الصحابة وجعلتني متفقا فقال له صلى الله عليه وسلم ان يكون
اخي ووصيتي وخليفتي من بعدي فقال بلى يا رسول الله فواخاه من
دون الصحابة فيكون افضل منهم قال ووجب للحجة اقول
هذا وجه تاسع عشر وتقرن ان عليا كان محبة ومودة ودية
دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وبيان المقدمة الاولى
انه كان من اولي القربى فيكون مودته واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم قل لا اله الا الله
عليه اجر الا المودة في القربى قال والنصرة اقول هذا وجه
عشرون وتقرن ان عليا م اختص بفضيلة النصرة لرسول الله
صلى الله عليه وسلم دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وبيان المقدمة الاولى

قوله تعالى ان الله هو مولاه وحيرته وصالح المؤمنين هو على عهده
 ولولي هذا الناصر لانه القدر المشترك بين الله تعالى وجبرائيل عليه
 السلام ثم وعده المولى في الثلثة بلفظه هو في قوله عه فان الله
 هو مولاه قال مساواة الانبياء اولك هذا وجه حاد
 وعشرون ومترق ان علقا كان مساواة نبياء المتقدمين
 يكون افضل من عين من العناية بالضرورة لان المساوي للفضل
 افضل بيان المقدمة الاولى ما رواه البيهقي عن النبي صلى الله عليه وآله
 من احب ان ينظر الى آدم في عمله والى نوح في منزله والى ابراهيم
 في حمله والى موسى في غيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن
 ابي طالب قال وحبر الطائر والمنزلة والغدير وغيرها اول
 هذا وجه ثاني وعشرون ومترق ان النبي صلى الله عليه وآله اجاز في مواضع كثيرة
 بيان فضله وزيادة كلاله على غيره ونقص على اماميته منها
 ما ورد في خبر الطير وهو انه قال اللهم استني باحب خلقك اليك
 باكل معي من هذا الطير فجااب علي ع فاكل معه وفي رواية اللهم
 ادخل في احب اهل الارض اليك رواه ابن سعد في الطبقات
 وابورافغ نولي رسول الله ص وابن عباس وعول ابو جعفر الاسكافي
 وابو عبد الله البصري على هذا الحديث في انه ع افضل من غيره
 ابو عبد الله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكر احد
 منهم فكيف متواتر ومنها خبر المنزلة وهو قوله ع انت مني
 بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد كان هرون افضل
 اهل زمانه عند اخيه فكذلك ع عند محمد ص ومنها خبر الغدير

في قوله
 هو مولاه

او هو قوله ع من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والي مولاه وعاد من
 عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادير الحق مع علي كيف ملأه
 وقد بينا ان المراد بالمولى ههنا الاولى بالتصرف واذا كان
 ع من كل احد بالتصرف في نفسه كان افضل منهم قطعا اعترافا
 على هذا يجوز ان يكون المراد به الولاية لانه وقع مشاجرة بين النبي
 ع ورذين حارثه فقال له علي ع انت مولاي فقال له انا مولى رسول
 الله ص ولست بمولاك فبلغ ذلك رسول الله وقال من كنت مولاي فعلي
 والجواب مروي الاول ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو لا يخص
 بعلي ع بالولاية دون غيره من اقارب النبي ص فلا يجوز حمله على
 هذا المعنى الثاني ما ذكره ابو عبد الله ايضا وهو انه ع قال
 بعد هذا الحديث هنياء لك اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن و
 مؤمنة وقالت الانصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاية
 الثالث ان مقدمته الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله ع انت
 اولي منكم بانفسكم ومنها قول رسول الله ص في ذي القعدة قتيلا خير
 للخلق والليفة وفي رواية اخرى قتيلا خير من الامة وقال الفاطمة
 عليها السلام ان الله اطع الى اهل الارض فاختر منهم اباك فاختر
 نبيا ثم اطع ثانيا فاختر منهم بعليك وقالت عائشة كنت عند
 ص فاقبل علي ع فقال هذا سيد العرب قالت يا بني انت وامي الست
 انت سيد العرب فقال اما سيد العالمين وهذا سيد العالمين وهذا
 سيد العرب وعن ابن ابي شيبة ع قال لعلي ان اخي وورثي وخير
 من اتركه بعدي يقتضي ديني وينجز بوعدي علي بن ابي طالب وسال رجل

مولاه

قلت

مينة من ميرها قالت كان قد راس الله مع فاهها عن علي بن ثعلبة
 قد راسني عن النبي صلى الله عليه وسلم زوج احب الناس اليه وقال
 ما طمعت عليها السلام اما ترصين لي زوجتك خير امتي وعن سلمان
 قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اترك بعدي علي بن ابي طالب وعن
 ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي خير البشر في امة بعد نبي
 الله صلى الله عليه وسلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ائمتي علي بن ابي طالب
 قال ولا نقاء بين كفر اولي هذا وجه ثالث وعشرون
 وتقرن ان عليا مع لم يكفر به ثم بل من حين بلوغه كان مؤمنا
 موحد الخلف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن الجاهلية كفر
 ولا ريب في فضل من لم يزل موحدا على من سبق كفره على ايمانه قال
 ولكن الاشعاع به اقول هذا وجه رابع وعشرون وتقرن
 ان عليا مع انتفع به المسلمون اكثر من ينفعهم يعني فيكون ثوابا كثر
 اعظم من المقدمة الاولى ما تقدم من كثر حروبه وشدة بلاءه في
 الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوى شوكة الاسلام به حتى
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لضربة على عيسى من عبادة
 الثقيل وبلغ في الزهد رتبة لم يلحقه احد بعدها واستفاد الناس
 منه طريق الرياضة والترك والانقطاع الى الله تعالى وكذا في الحج
 وحسن الخلق والعبادة والتفكير والاعلم فظاهر استناد كافة العلماء
 اليه واستفادتهم منه وعاش بعد ابي بكر زمانا طويلا يفيده الكتاب
 الكلمات النفاية والبدنية وابلى باله يحصل العز من المشاق
 قال ونيزه بالطلات النفاية والبدنية والخارجية اقول

فضل

هذا وجه خامس وعشرون وتقرن الكلمات النفاية واما
 بدنية واما خارجية اما الكلمات النفاية والبدنية فقد
 تلقى بلوغه منها الى الغاية اذ باب العلم والهدى والتجاعة و
 النسخ وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ من عين بل لا يجاريه في
 واحد منها احد وبلغ في القوة البدنية والشد مبلغا لا يساوي
 احد حتى قيل انه اذا كان يقظ الهام قط الاقدام لم يحط في ضربه
 ولم يحجج الى المعادة وقلع باب جنه وقد عجز عن نقلها سبعون
 من اشد الناس قوة مع انه كان قليل الغذاء جدا باخشن
 مائل وملبس كثير الصوم مداوم العبادة واما الخارجية
 فمنها النب الشريف الذي لا يساويه احد في اقرب من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فانه كان اقرب الناس اليه فان العباس كان عم رسول الله صلى
 من الاب وعلى كان ابن عمه من الاب والام ومع ذلك فانه
 كان هاشميا من الاب والام لانه على ابي طالب من المطلب
 بن هاشم واما فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها المصاهرة ولم
 يحصل لاحد ما حصل له منها فانه زوج سيدة النساء وعثمان
 وان شاركه في كونه ختانا لرسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان فاطمة عليها السلام
 اشرف بيانه وكان لها من المنزلة والقراب من رتب الرسول صلى الله عليه وسلم مبلغا
 وكان يعظمها حتى انه اذا جاءته اليه هض لها قائما ولم يفعل
 بيضا احد ذلك وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سيدة نساء العالمين الجنة
 اربع وعشرين فاطمة عليها السلام ومنها الاولاد ولم يحصل لاحد
 من المسلمين مثله ولادة في الشرف والكل فان الحسن والحسين عليهما السلام

ما من مبدأ شباب أهل الجنة وكان حب رسول الله صه ^{الغاية}
 حتى يذبحه بقتلها ليركبا ويبيع لها ثم أولاد كل منهما
 ولاد ابغوا في الشرف إلى الغاية فالحسن منه أولاد الحسن ^{المتن}
 ومثله وعبد الله بن حسن شني والنفس الزكية وغيرهم وأولاد ^{الحسين}
 عنه مثل زين العابدين عنه والباقر والصادق والكاظم والرضا
 والجواد والهادي والعسكري وقد نشروا من العلم والفضل والرهبة
 والافتقار والترك شيئا عظيما حتى إن الفضلاء من المشايخ
 كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السلام فابو يزيد البطاني كان يفتخر
 بأنه يستقي الماء لدار جعفر الصادق ومعروف ^{الدرج} اسلم على يد
 الرضا وكان بواب داره إلى أن مات وكان أكثر الفضلاء يفتخرون
 بالانتساب إليهم في العلم فإن ما كان إذا سئل في الذم عن
 مسألة لم يجب السائل فيقل له في ذلك فقال اني اخذت العلم
 من جعفر بن محمد الصادق وكنت اذا آيت اليه لاستفد منه
 فخص ولبس الخنزيرة وقطيب وجلس في اعداء منزله وحمد الله تعالى
 وافادني شئا واستفادة أبي حنيفة من الصادق ع ظاهرة غنية
 عن الريان وهذه المضايك لم يحصل لاحد من الصحابة فيكون
 عنه فضل منهم **مسألة** أن منه في امامة باقى الائمة عليهم السلام
 قال والنقل للتواتر دل على الاحتمار ولو جوب العصة
 واشتغالها عن غيرهم ووجود الكلمات فيهم اقول لما بين ان
 امام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو على طلب شرع
 في امامة باقى الائمة الاحد عشر وهم الحسن بن علي ثم أخو الحسين

ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم
 بن محمد الصادق ثم ولد موسى الكاظم ثم وارث علي الرضا ثم وارث
 الجواد ثم ولد علي الهادي ثم ولد الحسن العسكري ثم الامام المظهر
 واستدل بذلك على وجوب ثلثة الاول النقل المتواتر من الشيعة
 خلفا عن خلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتخصيص
 وقد نقل الخالفون ذلك من طرق متعددة مارة على الاجال واخرى
 على التفصيل لما روى عنه عنه متواتر انه قال للحسين ع هذا
 أبى امام ابن امام اخو امام ابوا ثمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك
 من الاخبار وروى الخالف عن مسروق قال بين نحن عند الله بن
 مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم بئكم صلى الله عليه وآله كما يكون
 من عهد خليفته أنك لحدث السن وان هذا شئ ما سألني احد عنه ثم
 عهد اليها بنيت ع ان يكون بعد اثنا عشر خليفته عدد نبيات نبي
 الوجه الثاني قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء
 ليس معصومين اجماعا فتعنت العصة لهم والالهم خلوا زمانا
 من العصوم وقد بينا استحالة الوجه الثالث ان الطلقات النفا
 والبدنية باجمعا موجودة في كل واحد منهم وكل واحد منهم كامل
 في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك يدل على استحالة الرياسة العامة
 لانه افضل من كل احد في زمانه ويقع عقلا تقدم الفضول على القال
 فيجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا هو ان **المسألة**
 في احكام الخالفين قال ومحذو على عنه كفره ومحذو فقه
 اقول المحاذير على ع كافر لقول النبي ص حربي يا علي حربي وه شذ

قال

في كفر من حارب النبي صلى الله عليه وآله وسلم واما مخالفة في الامامة فقد اختلف
 قول على ثلثا منهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته
 من الذين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع توان
 وذهب آخرون الى انهم فسقة وهو لا قوى ثم اختلف هؤلاء
 على احوال ثلثه احدها انهم محللون في النار لعدم استحقاقهم
 الجنة الثاني قال بعضهم انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث
 ما ارتضاه ابن فوجت وجماعة من علمنا انهم يخرجون من النار
 لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان بالقصة
 لاستحقاق الثواب **قال المقصد السادس في المعاد الوعد**
 الوعد وما يتصل بذلك حكم الثلثين واحد والسمع دل على امكان المآل
 اقول في هذا المقصد مسائل **المسألة الاولى** في امكان خلق عالم آخر علم
 ان الجواب المعادي يتوقف على هذه المسئلة والاجل ذلك صدره في اول
 المقصد وقد اختلف الناس في ذلك فاطبق للمليون عليه وخالفه
 الاول وادعى ائمة المليون بالعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المآل
 لهذا العالم مكرر الوجود لان هذا العالم مكرر الوجود وحكم الثلثين واحد
 فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على العالم الآخر بالامكان والى هذا
 البرهان اشار بقوله حكم الثلثين واحد واما السمع فنقول نعم اولين
 خلق السموات والارض بمقادير على ان يكون مثلهم بل هو الخلق والعلوم
 فالتس والكرية ووجوب الخلق واختلاف المتفقات ممنوعة اقول
 هذا شأن الى ما ائتم الا وابل به على امتناع خلق عالم آخر وتقرير من
 وجهين الاول انه لو وجد عالم آخر لكان كره لانه الشغل الطبيعي فان

هذه الكثران او بتايفان لم الخلق والجواب لا تم وجوب كثرية
 في العالم الثاني بل ان كان لا تم وجوب الخلق لا مكان ارتسام الثاني في
 نحن بعض الافلاك او احاطة المحيط بالعالمين الثاني لو وجد عالم
 آخريه نار وارض وغيرهما فان طلبت امكنة هذه العناصر لم يقرها
 دائما والاختلاف المتفقات في الطباع في مقتضاها والجواب
 لم لا يجوز ان يكون العالم الآخر مخالفا لهذا العالم في الحقيقة بل ان
 لكن لم لا يجوز ان يكون المكان طبيعيتين لها فهذا ما خسرنا في تطبيق
 كلام المصنف عليه **المسألة الثانية** في صحة العدم على العالم قال
 والامكان يعطى جواز العدم اقول اختلف الناس في ان العالم
 هل يصح عدمه ام لا فذهب المليون اجمع الى ذلك اما من شذوخ
 منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم الى ان الامتناع ذاتي
 وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قد بينا خطاهم وبرهنا على
 حدوثه فيكون ممكنا بالضرورة وذهب آخرون الى ان الامتناع
 باعتبار العيز وذلك ان العالم معلول علة واجبة الوجود فلا يمكن
 عدمه الا بعدم علة ويستحيل عدم واجب الوجود ونحن قد بينا
 خطاهم في ذلك وبرهنا على ان المؤثر في العالم قادر مختار وذهب
 الكرامية والمجاهد الى استحالة عدم العالم بعد وجوده بعد ان
 بالحدوث لان الاجسام باقية فلا تقضي بذهابها ولا بالاعمال لان
 شأنه الايجاد الاعدام اذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم
 ولا ضد الاجسام لانه بعد وجوده ليس اعدامه للبقاء اولى من عدمه
 بل لوقوع التصادم من الطرفين والولوية للحادث بالاعتبار بالنسبة

وكثرة باطلا لا تمنع اجتماع المثلين وباستلزام الجمع بين التقييد
 باطلا لا تمنع على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود ولا
 باسقاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ فان الاعدام يستند
 الى الفاعل كما يستند الوجود اليه والامتناع واقع بين نفي الفعل
 وفعل العدم لئلا يكون له لا يجوز ان يعدم بوجود الضد يكون
 المضاد اولى باعدامه وان كانت سبب اولوية مجعولا لئلا
 لكن لم لا يجوز اشراط الجواهر باعراض غزائية بوجودها الله تعالى
 حالها لا فادالم يحدد العرض انفت الجواهر ودليل المصنف
 رحمه الله على مطلوبه من صحة العدم حجة على الجميع وهو انما قد
 بينا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلبه الى الامتناع او الوجود
 فهو زعمه كما جاز وجوده **مسألة** اثبات وقوع العدم وكيفية
 قال والسمع دل عليه **أول** يدل على وقوع العدم السمع وهو
 قوله تعالى هو الاول والآخر وقوله مع كل شيء حاله لا وجهه وقال
 تعالى كل من عليها فان وقد وقع الابعاء على الفناء وانما الخلق
 في كينته على ما سيأتي قال ويتناول المكلف بالتفريق كما
 في قصة ابراهيم **أول** المحققون على امتناع اعادة المعدوم وثاني
 البرهان على وجوب المعاد وهما قديمتان انه لم يعدم العالم ود
 ظاهرة المناقضة فبين المصنف رحمه الله مراده من الاعدام اما
 في غير الكلامين وهم من لا يجب اعادته فله اعتبار به اذ لا يجب اعادته
 بخلاف اعدامه بالكلية ولا يعاد واست المكلف الذي يجب اعادته
 فقد بآول المصنف رحمه الله معنى اعدامه تفريق اجزائه ولا مانع

في ذلك فانه المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك
 بمعنى انه غير منتفع به او يقال انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن
 وكل ممكن بالنظر الى ذاته لا يجب له الوجود ولا وجودا ولا وجود
 الا للواجب بذاته او بعينه فهو هالك بالنظر الى ذاته فذا فرق
 اجزائه كان هو العدم فاذا ارادتم اعادته جمع تلك الاجزاء وانما
 كما كانت فذلك هو المعاد ويذل على هذا التأويل قوله نعم في سوال
 ابراهيم عن كيفية الاحياء للجزء لانه نعم لا يحيى الموتي في دار الخيف
 وانما الاحياء يقع في الاخرة فسال عن كيفية ذلك الاحياء وهو
 عن السوال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله سبحانه وتعالى
 لنفخ الروح فامر الله نعم باخذ اربعة من الطير وتقطيعها وتفرق
 اجزائها وبرز بعض الاجزاء بعض ثم تفرقها وتضعها على الخيال
 ثم تدعوها فلما دعاها ميز الله نعم اجزاء كل صير عن اكل وجمع اجزاء
 كل طير وفرقها عن اجزاء الآخر حتى مكنت البنية التي كانت عليها
 اولاً ثم احيها ولم يعدم الله نعم تلك الاجزاء فكذا في المكلف هذا
 ما فهمنا من قوله كما في قصة ابراهيم فهذا هو كيفية الاعدام قال
 واثبات الفناء غير محقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان
 قام بالجواهر **أول** لما ذكر المذهب الحق في كينته لاعدام شرع في ابطال
 مذهب المخالفين في ذلك واعلم ان من جملة من خالف في كينته الاعدام
 جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان الاعدام ليس هو التفريق بل الحزب
 الوجود بان يخلق الله نعم للجواهر ضدا هو الفناء وقد اختلفوا فيه على ثلثة
 اقوال احدها قال ابن ابي شيبة ان الفناء ليس بمختار ولا قائم بالمختار

١٠٠ أنه يكون حاصله في جهة معينه فاذا احدثه الله تعالى فيها
 عدمت الجواهر بأسرها الثاني قال ابن شبيب ان الله تعالى
 يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر
 في الزمان الثاني فيجعله قائما بالمحل الثالث قال ابو علي و
 ابوهاشم ومن تابعهما ان الفناء يحدث لانه محل فينتفي الجواهر
 كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فذهب ابوهاشم وقاضي القضاة
 الى ان الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر وذهب ابو علي
 واصحابه لكل جوهر فناء مضاعف لانه لا يكفي ذلك الفناء في عدم
 غيره واذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقدير في
 ضده باطل لان الفناء ان قام بذاته كان جوهر اذ معنى الجوهر
 ذلك فلا يكون ضد الجوهر وان كان غير قائم بذاته كان عرضا
 اذ هو معناه فيكون حاله في الجوهر اما ابتداء او بواسطة وعلى
 كلا التقديرين يستحيل ان يكون متافيا للجوهر قال ولا نقا
 الاولوية **اول** يفهم من هذا الكلام امران احدهما اقامة
 دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجوهر تقرره ان نقول لو كان
 الفناء قائما بالجوهر لكان عرضا حالافيه ولم يكن اقتضاؤه لشي
 محله اولى من اقتضائه محله لفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل
 اولى اذ منع الضد دخول الضد الاخر في الوجود مع امكان اعدائه
 له اولى من اعدام المتجدد الباقى وبالنحو اذ كان محله له الثاني
 اقامة دليل ثان على انتفاء الفناء وتقرره ان نقول لو كان الفناء
 ضد الجواهر لم يكن اعدامه للجوهر الباقي اولى من اعدام الجوهر الباقي

الى ان

فرض

ما

له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما تقدم قال
 ولا يستلزامه انقلاب الحقائق او التسلل **اول** القول بانهم
 احد اربين محالين احدهما انقلاب الحقائق والثاني التسلل وكل مستلزم
 للمحال فانه محال قطعا اما استحالة الامرين فظاهر واما سائر البداهات
 فلو ان الفناء اما ان يكون واجب الوجود بذاته او مكن الوجود وتسمى
 باطلون اما الاول فلو انه قد كان معدوما والام يوجد للجواهر ثم صار
 موجودا وذلك يعطى امكانه واما الثاني فلو انه يصح عليه عدم
 والا لكان ممكنا فعدمه ان كان لذاته كان متغافعا بعد ان كان ممكنا
 وذلك يستلزم انقلاب الحقائق وان كان بسبب الفاعل بطل اصل
 دليلكم وان كان وجود ضد آخر لزم التسلل هذا ما حصلناه
 من هذا الكلام **قال** واثبات بقاء لانه محل يستلزم الوجود
 من غير مرجح او اجتماع النقيضين **اول** ذهب قوم منهم بن
 شبيب الى ان الجوهر باق بقاء وجود لانه محل فاذا انتفى ذلك
 البقاء انتفى الجوهر والمصنف رحمه الله احال هذا المذهب ضيا
 ما يستلزم المحال وذكر ان القول بذلك مستلزم امرين احدهما المرجح
 من غير مرجح والثاني اجتماع النقيضين والذي نخطبنا في تقرره ذلك
 امران احدهما ان يقال ببقاء اما جوهر او عرض والظاهر باطلون
 فالقول به باطل اما الاول فلو انه لو كان جوهر لم يكن محله شرط الجوهر
 آخر اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما شرط للصاحبه
 وهو دورا ولا يكون احدهما شرط للآخر وهو المطلوب واما الثاني
 فلو انه لو كان عرضا فاما بذاته لزم اجتماع النقيضين اذ العرض هو

الوجود في المحل فلو كان البقاء دائما لا محل مع كونه عرضا لزم
 ما ذكرناه. الثاني ان يقال البقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته
 والتمتان باطلون اما الاول فلاق وجوده بعد العدم
 يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جميع
 النقيضين واما الثاني فلاق عدمه في وقت دون آخر ترجيح
 من غير مرجح لاستحالة اسناده الى ذاته والا لكان ممتنع الوجود
 مع امكانه وذلك جميع بين النقيضين ولا الى الفاعل ولا الى الضد
 والالجار مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا مع استحالة في الجواهر
 ترجيح من غير مرجح ولا الى انقضاء الشرط الا لزم ان يكون للبقاء بقاء
 آخر فليس احدهما يكونه صفة الاخر اولى من العكس وذلك ترجيح
 من غير مرجح قال واثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه
 اما ابتداء او بواسطة اول دفع جماعة من الاسماعرة
 والكعبة الى ان الجواهر تبقى مقيما قائما بها فاذا اراد الله تعالى
 اعدامها لم يفعل البقاء فاشتقت الجواهر والمصنف رحمه الله ابطال
 ذلك باستلزام توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وهو
 ان حصول البقاء في المحل متوقف على وجود المحل في الزمان الثاني
 لكن حصوله في الزمان الثاني اما ان يكون هو البقاء او معلوله ولزم
 من الاول توقف الشيء على نفسه ابتداء ومن الثاني توقفه على معلوله
 المتوقف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة فهذا
 يمكن من كلامه عليه **اسأل** ارجا في وجوب المعاد للجسماني
 قال وجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب المعاد والنزوة

قاصية بثبوت الجسماني من دين النبي مع مع امكانه اول اختلف
 الناس هنا فذهب الاول الى ان المعاد الجسماني واطبق المليون
 عليه واستدل المصنف على وجوب المعاد مطلقا بوجهين الاول
 ان الله تعالى وعد بالتواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين
 فوجب القول بعبودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيد الثاني ان الله
 قد كلف وفعل الالم وذلك يستلزم التواب والعون والاكاف
 ظا لما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فاننا قد بينا حكمته ولا ريب
 في ان التواب والعون انما يصلون الى المكلف في الاخر لا في الدنيا
 في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بانه امر معلوم بالضرورة
 من دين النبي والقرآن دل عليه في آيات كثيرة مع انه يمكن وجوب
 المصير اليه وانما قلت بانه ممكن لان المراد من العادة جمع
 الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة **فالس** ولا يجب
 اعادة فواصل المكلف **اول** اختلف الناس في المكلف ما هو
 مذاهب عرفت منها قول من يعتقد ان المكلف هو النفس المجردة
 وهو مذهب الاولين والنصارى والتناسخية والفرقة الثالثة
 وابن الهيثم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية ومنها
 قول جماعة من المحققين ان المكلف هو اجزاء اصلية في هذا البدن
 لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانما يقعان في الاجزاء
 المضافة اليها اذ عرفت هذا فنقول الواجب المعاد هو اعادة
 تلك الاجزاء الاصلية او النفس المجردة مع الاجزاء الاصلية **انما**
 المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب اعادتها بعينها وعرض

ما هو المكلف في الدين

رحمه الله بهذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد
 ونقرر قولهم ان انسانا لو اكل آخر واعتدى باجزائه فان اعيدت
 اجزاءه الغداه الى الاول عدم الثاني وان اعيدت الى الثاني
 عدم الاول وايضا انما ان يعيد الله تعالى جميع اجزاء البدنية
 الحاصلة من اول العمر الى آخره او القدر الحاصل له عند موته و
 القسمان باطلان اما الاول فلان البدن دائما في التحلل وال
 فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لم غطه في الغاية ولانه
 قد تجل من اجزاء يصير اجساما غذائية ثم ياكلها ذلك الانسان
 بعينه حتى يصير اجزاء من عضوا آخر غير العضو الذي كان اجزاء
 له اولاً فاذا اعيد اجزاء كل عضو الى عضو لم جعل ذلك الجزء جزءاً
 من العضوين وهو محال واما الثاني فلانه قد يطبع العبد حال
 تركبه من اجزاء بعينها ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصى في اجزاء اخرى
 فاذا اعيدت تلك الاجزاء بعينها وانا لها على الطاعة لم ايصالح
 الى غير مستحقة وتقرر الجواب واحد وهو ان لكل مكلف اجزاء
 اصلية لا يمكن ان يصير جزءاً من غير ما بل يكون فواصل من غير
 لو اعتدى بها فاذا اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت
 اصلية له اولاً وتلك الاجزاء هي التي تقاد وهي باقية من اول
 العمر الى آخره قال وعلم انحراف الافلاك وحصول الجنة
 فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد
 تنافي القوي الجسمانية استبعادات اولى احتج الموانع على امتناع
 المعاد الجسماني بوجوب احدها ان التمتع قد دل على انتشار الكواكب

هذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد
 ونقرر قولهم ان انسانا لو اكل آخر واعتدى باجزائه فان اعيدت
 اجزاءه الغداه الى الاول عدم الثاني وان اعيدت الى الثاني
 عدم الاول وايضا انما ان يعيد الله تعالى جميع اجزاء البدنية
 الحاصلة من اول العمر الى آخره او القدر الحاصل له عند موته و
 القسمان باطلان اما الاول فلان البدن دائما في التحلل وال
 فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لم غطه في الغاية ولانه
 قد تجل من اجزاء يصير اجساما غذائية ثم ياكلها ذلك الانسان
 بعينه حتى يصير اجزاء من عضوا آخر غير العضو الذي كان اجزاء
 له اولاً فاذا اعيد اجزاء كل عضو الى عضو لم جعل ذلك الجزء جزءاً
 من العضوين وهو محال واما الثاني فلانه قد يطبع العبد حال
 تركبه من اجزاء بعينها ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصى في اجزاء اخرى
 فاذا اعيدت تلك الاجزاء بعينها وانا لها على الطاعة لم ايصالح
 الى غير مستحقة وتقرر الجواب واحد وهو ان لكل مكلف اجزاء
 اصلية لا يمكن ان يصير جزءاً من غير ما بل يكون فواصل من غير
 لو اعتدى بها فاذا اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت
 اصلية له اولاً وتلك الاجزاء هي التي تقاد وهي باقية من اول
 العمر الى آخره قال وعلم انحراف الافلاك وحصول الجنة
 فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد
 تنافي القوي الجسمانية استبعادات اولى احتج الموانع على امتناع
 المعاد الجسماني بوجوب احدها ان التمتع قد دل على انتشار الكواكب

هذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد
 ونقرر قولهم ان انسانا لو اكل آخر واعتدى باجزائه فان اعيدت
 اجزاءه الغداه الى الاول عدم الثاني وان اعيدت الى الثاني
 عدم الاول وايضا انما ان يعيد الله تعالى جميع اجزاء البدنية
 الحاصلة من اول العمر الى آخره او القدر الحاصل له عند موته و
 القسمان باطلان اما الاول فلان البدن دائما في التحلل وال
 فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لم غطه في الغاية ولانه
 قد تجل من اجزاء يصير اجساما غذائية ثم ياكلها ذلك الانسان
 بعينه حتى يصير اجزاء من عضوا آخر غير العضو الذي كان اجزاء
 له اولاً فاذا اعيد اجزاء كل عضو الى عضو لم جعل ذلك الجزء جزءاً
 من العضوين وهو محال واما الثاني فلانه قد يطبع العبد حال
 تركبه من اجزاء بعينها ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصى في اجزاء اخرى
 فاذا اعيدت تلك الاجزاء بعينها وانا لها على الطاعة لم ايصالح
 الى غير مستحقة وتقرر الجواب واحد وهو ان لكل مكلف اجزاء
 اصلية لا يمكن ان يصير جزءاً من غير ما بل يكون فواصل من غير
 لو اعتدى بها فاذا اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت
 اصلية له اولاً وتلك الاجزاء هي التي تقاد وهي باقية من اول
 العمر الى آخره قال وعلم انحراف الافلاك وحصول الجنة
 فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد
 تنافي القوي الجسمانية استبعادات اولى احتج الموانع على امتناع
 المعاد الجسماني بوجوب احدها ان التمتع قد دل على انتشار الكواكب

وانحراف الافلاك وذلك محال الثاني ان حصول الجنة فوق
 الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يعني عدم الكفرية الثالث
 ان دوام الاحتراق مع بقاء الحيوة محال الرابع ان تولد الجنان
 وقت الاعادة من غير الدين ابرين باطل الخامس ان القوي الجسمانية
 متناهية والقول بدوام نعيم اهل الجنة قول بعلم الثاني الجواب
 عن الكل واحد وهو ان هذه استبعادات اما الافلاك فانها
 حادثة على ما تقرر اولاً فيمكن انحرافها كما يمكن عدمها وكذا حصول
 الجنة فوق الافلاك **ودوام الاحتراق مع بقاء الجسم ممكن** لانه تعالى
 قادر على كل مقدور فيمكن استحالة الجسم الى اجزاء نارية ثم يعيد
 الله تعالى هكذا دائماً والتولد ممكن كما في آدم ثم والقوي الجسمانية قد لا
 اثرها اذا كانت واسطة في التأثير **مسألة في التواب**
 والعقاب قال ويستحق التواب والمدح بفعل الواجب المندوب
 وفعل ضد الفتيح والاحلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجبه
 وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك الفتيح والاحلال لانه
 احلال به لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن الابتداء به كان
 عبث اقول المدح قول ينشئ عن ارتفاع حال الفتيح مع القصد الى رفع
 منه والتواب هو النفع للشيء المقارن للتقويم والاحلال والذم
 قول ينشئ عن ابتراح حال الفتيح مع قصد والعقاب هو الضرر للشيء
 المقارن للذم احتفاف والمدح والتواب مستحقان بفعل الواجب وفعل
 المندوب وفعل ضد الفتيح وهو الترك له على مذهب من ثبت الترك
 ضد الاحلال بالفتيح ومنع ابو علي وجماعه من المعزلة استحسان والمدح

هذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد
 ونقرر قولهم ان انسانا لو اكل آخر واعتدى باجزائه فان اعيدت
 اجزاءه الغداه الى الاول عدم الثاني وان اعيدت الى الثاني
 عدم الاول وايضا انما ان يعيد الله تعالى جميع اجزاء البدنية
 الحاصلة من اول العمر الى آخره او القدر الحاصل له عند موته و
 القسمان باطلان اما الاول فلان البدن دائما في التحلل وال
 فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لم غطه في الغاية ولانه
 قد تجل من اجزاء يصير اجساما غذائية ثم ياكلها ذلك الانسان
 بعينه حتى يصير اجزاء من عضوا آخر غير العضو الذي كان اجزاء
 له اولاً فاذا اعيد اجزاء كل عضو الى عضو لم جعل ذلك الجزء جزءاً
 من العضوين وهو محال واما الثاني فلانه قد يطبع العبد حال
 تركبه من اجزاء بعينها ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصى في اجزاء اخرى
 فاذا اعيدت تلك الاجزاء بعينها وانا لها على الطاعة لم ايصالح
 الى غير مستحقة وتقرر الجواب واحد وهو ان لكل مكلف اجزاء
 اصلية لا يمكن ان يصير جزءاً من غير ما بل يكون فواصل من غير
 لو اعتدى بها فاذا اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت
 اصلية له اولاً وتلك الاجزاء هي التي تقاد وهي باقية من اول
 العمر الى آخره قال وعلم انحراف الافلاك وحصول الجنة
 فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد
 تنافي القوي الجسمانية استبعادات اولى احتج الموانع على امتناع
 المعاد الجسماني بوجوب احدها ان التمتع قد دل على انتشار الكواكب

التكليف

انضاع

والتواب بالاخلال بالفتح وصار الى ذلك لان المكلف تمنع خلقه
من الاخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف
فان العقلاء يستحسنون ذم المحل بالواجب وان لم يتصور منه
فعله كما يستحسنون ذمه على فعل الفج وأعلم انه بشرطه استحقا
الفاعل المدح والتواب ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه و
كذا المذوب بفعله لنديه او لوجه نديه وكذا في ترك الفج تركه
لكونه ترك فتح او لوجه ذلك والاخلال بالفتح لكونه اخلالاً بالفتح
فانه لو فعل الواجب او المذوب لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا توابا
عليها وكذا الترك الفج لعرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح ^{والتواب}
والدليل على استحقاق التواب بفعل الطاعة انها مشقة قد ارضاها
الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان عبثا وظلما وهو قبيح لا يصدر
عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظم واما النفع وهو اما
ان يعجز الابتداء به أولا والاول باطل والا لزم العبث في المكلف
والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقال العظيم
والاجلال فانه لفتح الابتداء بذلك لان عظم من الاستحقاق
فتح قال وكذا يستحق العقاب والذم بفعل الفج والاخلال
بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع اول كما ان الطاعة
سبب لاستحقاق التواب فكذا المعصية وهي فعل الفج او الاخلال
بالواجب سبب لاستحقاق العقاب لوجهين احدهما عقلي لما ذهب
اليه جماعة من العدلية ونفروا ان العقاب لطيف واللطف عذب
اما الصغرى فلان المكلف اذا عرف ان مع المعصية يستحق العقاب

فانه يبعد عن فعلها ونفرت الى فعل ضدها وهو معلوم قطعا
واما الكبرى فقد تقدمت الثاني سمى وهو الذي ذهب اليه
باية العدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي ع اذا عرفت
هذا فنقول ذهب جماعة الى ان الاخلال بالواجب لا يقتضي
استحقاق ذم ولا عقاب بل يقتضي لذلك هو فعل الفج او فعل
ضد الواجب وهو تركه وقد تقدم بيان ذلك قال ولا استبعاد
في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين اول هذا جواب حجة من منع
من كون الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم ونفرت انه لو كان ذلك
سببا والاخلال بالفتح سبب للمدح لكان المكلف اذا اخل من الامر
مستحقا للذم والمدح والجواب لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين فيذم على احدها ويمدح على الآخر كما اذا فعل طاعة مع
اعصائه ومعصيته بالآخر قال ويجب المشقة في شكر النعم
فتح اول ذهب ابو القاسم البجلي الى ان هذه المكاليف وجبت
لنعمه فلا يستلزم وجوب التواب ولا يستحق بفعلها نفع واما التواب
تفضل من الله ع وذهب جماعة من العدلية الى خلاف هذا القول
واجتج المصنف رحمه الله على ابطاله بانه فتح عند العقدة ان يعلم
على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحه على تلك النعمه غير
ايصال ثواب اليه ويعتدون ذلك بفضا في النعم وينسبون الى الزيادة
وذلك فتح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق التواب قال
ولفضاء العقل به مع الجليل اول هذا دليل ثان على ابطال قول الكعبة

ولا امتناع

ومقرن ان العقبة باسرها كجرحون لوجوب شكر المنعم واذا كان
 وجوب شكر معلوما بالعقل مع ان العقل لا يدرك التحليل الشرعي
 وجب القول بكونها ليست شكر اقل ويشترط في استحقاق الثواب
 كون الفعل او الاخلال به شاقا لارفع الذم على فعله ولا انتفاع
 عاجل اذا فعل للوجه او لك شيئا في استحقاق الثواب كون
 الفعل المكلف به الواجب او المندوب شاقا وكون الاخلال بالفتح
 شاقا اذا المقصود لا استحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتقلت انتفى المقصود
 فلا استحقاق ولا يشترط رفع الذم على فعل الطاعة لان الطاعة
 سبب لاستحقاق الثواب وقد وجدت منفعة عنه لانه في حالة
 الفعل يستحيل ان يكون نادما عليه نعم نفى الذم شرط بقاء الثواب
 الثواب وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل اذا وقع
 المكلف لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه التذنب او للتذنب
مسألة استادها في صفات الثواب والعقاب قال يجب
 اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري بان
 مع فعل برصيهما اول ذهبت المقترلة الى ان الثواب نفع عظيم
 مستحق مقارنة التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق مقارنة الاهانة
 واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الاهانة
 بالعقاب باننا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به
 فانه يستحق التعظيم والمدح وكذلك من فعل الفع فانه يستحق الاهانة
 والاستحقاق قال ويجب دوامها الاستماله على السطيفية ولذا

المدح والذم والحصول فمقتضاها لولا اول ذهبت المقترلة
 الى ان الثواب والعقاب دايما واحلف في العلم بدوامها
 هل هو على او سمعي فذهبت للمقترلة الى انه على وذهبت للرجعية
 الى انه سمعي واحتج المصنف رحمه الله على دوامها بوجه اخر
 ان العلم بدوام الثواب والعقاب يثبت العبد على فعل الطاعة
 ويبعد من العصية وذلك ضروري واذا كان كذلك كان لطفا
 واللفظ واحب على ما مر الثاني ان الذم والمدح دايما اذ لا
 وقت الا ويحس مدح المطيع وذم العاصي اذ لم يظهر منه ذم
 على ما فعل وهما معلولا للطاعة والعصية فيجب كون الطاعة والعصية
 في حكم الدائمين فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام المعلومين
 يستلزم دوام المعلول الآخر لان العلة يكون دائمة او في حكم
 الدائمة الثالث ان الثواب لو كان مقطعا يحصل لصاحبه العلم
 بانقطاعه ولو كان العقاب مقطعا حصل لصاحبه الترويع بغيره
 وذلك مناف للثواب والعقاب لانها حالصان عن الثواب هذا
 ما فهمنا من كلام المصنف رحمه الله والحصول فمقتضاها لولا
 والعقاب لولا اي لولا الدوام **قال** ويجب خلوصها والا كان
 الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيها و
 هو ادخل في باب الرجز اول يجب خلوص الثواب والعقاب عن
 الثواب اما الثواب فانه لو لا ذلك كان العوض والتفضل احسن منه
 لانه يحوز خلوصها من الثواب وجب ان يكون الثواب انقص درجة و
 انه غير جاز واما العقاب فانه اعظم في الرجز فكون لطفا **قال**

وكن ذى مرتبة في الجنة لا يطلب الا يزيد وبلغ سرورهم بالشكر
الى حد انتقاء المثقة وغناؤهم بالثواب ينفي مشقة ترك
القباح واهل النار يلجئون الى ترك القبح اقول لما ذكر ان الثواب
خالص عن الثواب ورد عليه ان اهل الجنة يتفاوتون بالدرجات
فالا نقص اذا شاهد من هو اعظم نوايا حصل له العلم لنقص حبه
عنده ولعدم اجتهاده في العبادة وايضا فانهم يحب عليهم
الشكر لغم الله تم والاحول بالقباح وفي ذلك مشقة وللثواب
عن الاول ان شغل كل مكلف مقصود على ما حصل له ولا يغتم
بفقد الا يزيد لعدم اشتغاله به وعن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر
على النعمة الى حد ينفي المثقة معه واما الاحول بالقباح فانه
لا يشق عليهم فيها لانه مع بغيتهم بالثواب ومنفعة عن فعل القبح
فلا يحصل لهم مشقة واما اهل النار فانهم يلجئون الى فعل ما يجب
عليهم وترك القباح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لانه
بالحد الحما وبحصل من ذلك نوع من العقاب ايضا فالت
وجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله معا
خاتمة اقول ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان موقفا يكون
على شرط ومنه آخرون والاول هو الحق لانه لو لا ذلك لكان
العارف بالله تم وحد مشايخ عدم نظره في الجنة وعدم تصديقه
بالنبي صه والى باطل اجماعا فكذا القدم بالشرطية ان العرفه
طاعة مستقلة بنفسها فلم توقف الثواب عليها على شرط ولو
اثابة من لم يصدق النبي صه حيث لم ينظر في مجزئة فالت وهو

مشروط بالموافاة لقوله نعم لمن اشركت ليحبط عملك وقوله ومن
يرتد منكم عودنيه **اول** اختلفت المعتزلة على ربيعة اقول فقال
بعضهم ان الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والعصية
وابطلوا القول بالموافاة وقال آخرون انما يستحقان في الدلائل اخر
وقال آخرون انما يستحقان حال الاحترام وقال آخرون انما يستحقان في
الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله سم انه يوافق الطاعة سليمة الى
حال الموت او الاخرة استحق لها الثواب في الحال وكذا العصية وان
كان في علمه سم انه يحبط الطاعة او يتوب من العصية قبل الموافاة
لم يستحق الثواب والعقاب بل اعدل المصنف رحمه الله على القول
بالموافاة لقوله نعم لمن اشركت ليحبط عملك وقوله ومن يرتد منكم عن
دينه فميت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم وتقرر ان نقول اما
ان يريد بالاحباط هنا كون العمل باطلا في اصله او ان الثواب يسقط
بعد بؤة او ان الكفر باطلا والاو بان باطله انما الاول لا يعلق
باطله بالشرك ولانه شرط وجرا وهما انما يقعان في المستقبل ويطلب
سقط الثاني واما الثالث فلما ياتي من مصنف الخطاب **استاذ**
في الاحباط والتكفير فالت والاحباط باطل لاستلزامه الظلم
لقوله نعم لمن اشركت ليحبط عملك وقوله ومن يرتد منكم عن دينه فميت
جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناها ان التكليف يسقط ثوابه
المقدم بالعصية المتأخرة او يكفر ذنوبه لمقدمه بطاعة المتأخرة
ونفاها المحققون ثم القائلون بها اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر
يسقط المتقدم وبقي على حاله وقال ابو جاسم انه ينفي لافن بالاكثوف

من لا كثر بالأقل ما ساواه وبقي الزايد مستحقا وهذا هو الموازنة
 وبذل على بطلان الاجباط انه يستلزم الظلم لان من اساء و
 طاع وكانت آسائه اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان حسنه
 اكثر يكون بمنزلة من لم يسيأ وان تساوا يكون مساويا لمن يصبر
 احدهما وليس كذلك عند المعتزلة، ولقولهم في عمل ميثاق ذره
 خيرا في فعل ميثاق ذرة شرا في الابقاء بوعده ووعيد
 واجب فالتسوية لا ولونية اذا كان الآخر ضعفا وحصول
 المتناهيين مع التساوي **أقول** هذا دليل على ابطال قول
 ابي هاشم بالموازنة ونقرر انا اذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة
 اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فليس اسقاط احدي
 الثنتين من العقاب بالجنة من الثواب اولى من الاخرى فاما
 بسقطا معا وهو خلاف مذهبهم ولا يسقط شي منهما وهو
 ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب
 فان تقدم اسقاط احدهما لانه لم يسقط الباقى بالعدم لاستحالة
 ضرورة المغلوب والعدم غالبا ووثورا وان تعادنا لزم وجودها
 معا لان وجود كل واحد منهما يفي بوجود الآخر فيلزم وجودها
 حال عدمها وذلك جميع بين المتناقضين **السبيل الثامن**
 في انقطاع عذاب اصحاب الكبار **قال** والكافر مخلد وعذاب
 صاحب الكبر منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقيته عند
 العقلة **أول** اسم اجمع المسلمين كافة على ان عذاب الكافر
 مديد لا ينقطع واختلفوا في اصحاب الكبار من المسلمين فالوعيد على

كذلك ودحضت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة ولا شاعة
 ان عذابه منقطع وينبغي ان يعرف الصغر والكبر من الذنب اما
 الصغر يقال على وجه من ايمان بلاضافة الى الطاعة يقال
 هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة او هي اصغر من هذه
 الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص في كل وقت من ثواب تلك
 الطاعة في كل وقت واما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال
 في ذلك بان يربط ثواب الطاعة عن عقاب المعصية وتل ينقص
 لم يقل ان تلك صغيرة بلاضافة الى تلك الطاعة على الاطلاق
 بل بقيد الحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول
 الاختلاف بما يقرب بالطاعة والمعصية فان الاتفاق في سبيل الله
 يختلف قال نعم لا يستوي منكم من اتقى قبل الفتح وقابل ومنها
 ان يقال بالنسبة الى معصية اخرى يقال هذه المعصية اصغر
 من تلك بمعنى ان عقاب هذه ينقص في كل وقت من عقاب الاخرى
 ومنها ان يقال بلاضافة الى ثواب فاعلمها بمعنى ان عقابها ينقص
 في كل وقت من ثواب فاعلمها في كل وقت وهذا هو الذي يطلقه
 العلماء عليه والكبير يقال على وجه يعادل هذه الوجه اذا عرفت
 هذا فنقول الحق ان عقاب اصحاب الكبار منقطع والدليل عليه
 وجهان الاول انه يستحق الثواب الدائم بايمانه بقوله تعالى فيعمل
 مثقال ذرة خيرا ولا يمان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب
 بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل للاجماع
 لان الثواب المستحق لا يمان دائم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد

وجميع محال استأنى يلزم ان يكون من عبد الله ثم مدة عمره باوزاع
 لغزبات اليه ثم عصي في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه
 محلا في النار لمن اشرك بالله مع مدة عمره وذلك محال القبح
 عند العقلاء قال والتمحيات متاولة ودوام العقاب مختص
 بالكفار اول هذا اشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا
 بالنقل والعقل اما النقل فالآيات الدالة على خلودهم كقوله تعالى
 ومن يعص الله ورسوله ويتق حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله
 مع ومن يقبل ثوبتنا ثم يجزأه جحيم خالدا فيها الى غير ذلك
 من الآيات واما العقل فاما تقدم من ان العقاب والثواب
 دواما والجواب عن التمتع التاويل اما يمنع العموم والتخصيص بالكفار
 واما بتاويل الخلود بالبقاء المظاويل وان لم يكن دائما ومن العقل بان
 دوام العقاب اما هو في حق الكفار اما غيرهم فله **مسألة**
 في جواز العفو قال والعفو واقع لانه حقه نعم فجاز اسقاطه ولا ضرر
 عليه تركه مع ضرر التارك به فحسن اسقاطه ولانه احسان اقول
 ذهب جماعة معتزلة بغداد الى ان العفو جاز عقلا غير جائز سمعا
 وذهب البصريين الى جوازه سمعا وهو الحق واستدل المصنف رحمه الله
 بوجوه ثلثة الاول ان العقاب حق الله مع فجاز تركه والمقدتان **ثاني**
 الثاني ان العقاب غير المكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكل ما كان
 كذلك كان تركه حسنا اما انه ضرر بالمكلف فضروري واما عدم الضرر في
 تركه فنقطي لانه مع غنى بذاته عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حين
 ضروريه **ثالث** وللمنع اقول هذا دليل الوقوع سمعا وهو لا يثبت

الدالة على المعفو بقوله نعم ان الله لا يغفر ان شرك به ويعف بآدائه
 ذلك فاما ان يكون هذان الحكمان مع التوبة ويدونها وذات
 باطل لان الشريك يعف مع التوبة فتعين الثاني وايضا المعصية
 مع التوبة يجب عفاها وليس المراد من الآية المعصية التي يجب عفاها
 لان الواجب لا يتعلق بالشيء فاما كان يحسن قوله لم يستأه فوجب
 عود الآية الى معصية لا يجب عفاها ولقوله وان ترك ذلك لم يغفر
 للناس على ظلمهم وعلى بذر الحلال والعرض كما قال ضربت زيدا
 على عصيانه اى لاجل عصيانه وهو غير مراد هنا فطعا فقير الاول
 وايضا الله تعالى قد ينطق بكتابة العزبانة عفو غفور واجمع المومنين
 عليه ولا معنى له الا اسقاط العقاب عن العاصي **مسألة**
 في الشفاعة قال والاجماع على الشفاعة فصيل لزيادة المنافع وطلب
 بنا في حقه **اول** انفق العلماء على ثبوت الشفاعة النبي صلى الله عليه
 وقوله نعم عسى ان يبعثك ربك بما محمود اقبل انه الشفاعة واختلفوا
 فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمن المتحققين
 للثواب وذهبت النقصانية الى ان الشفاعة للفاسق من هذه
 الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وابطل المصنف الاول بان
 الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير كتبنا شاهدين في النبي
 عم حيث يطلب له من الله ثم علوا الدرجات والتالي باطل قطعا لان
 الشفاعة اعلى من الشفوع فيه فالمقدم مثله **ثاني** ونفي المطاع
 لاستلزام نفي الحجاب وباقي التمتع متاولة بالكفار **اول**
 هذا اشارة الى الجواب من استدرك على ان الشفاعة اما هي في زيادة

سابع وقد استدلو اوجي الاول قوله تعالى ما للظالمين من
رحيم ولا شفيع بطاع نفي الله مع قبول الشفاعة عن الظالم و
عاسق ضالم والجواب انه تعالى نفي الشفيع المطاع ونحن نقول
به لانه ليس في الاخر شفيع بطاع لان المطاع فوق المطيع
والله نعم فوق كل موجود ولا احد فوقه ولا يلزم من نفي الشفيع
المطاع نفي الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد
بالظالمين هنا الكفار جمعاً بين الادلة الثاني قوله تعالى و
ما للظالمين من انصار ولو شفع عنهم في العاسق لكان ناصر اليه
الثالث قوله تعالى ولا تنفعهم شفاعة الشافعين والجواب عن هذا
كلها انها مختصة بالكفار جمعاً بين الادلة الرابع قوله تعالى ولا تنفعون
الامن ارتضى نفي شفاعة الملائكة عن غير المرضي بسنم والشافعين
غير مرضي والجواب لا يتم ان العاسق عن مرضي بل هو مرضي لله
في ايمانه قال وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة
فيها وثبت الثاني له به بقوله اذ خرت شفاعة لاهل الكبار
من ائمة اولي هذا المذهب الثاني الذي حكاه اولاهو
ن الشفاعة لاسقاط المضار ثم بين المصنف رحمه الله انها
يطبق على المعين معاً كما يقال شفع فلان في فلان اذا طلب
له زيادة منافع او اسقاط مضار وذلك معارف عند العقلاء
ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعني اسقاط المضار به ثابتة
لنبي به بقوله اذ خرت شفاعة لاهل الكبار من ائمة اولي

حديث مشهور **المسئلة الحارثية** في وجوب التوبة قال
والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او
احلوا لواجب اولي التوبة هي الندم على المعصية ولوفا
معصية والغرم على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك الغرم
مكسب عن نفي الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا في حكمة
من المعتزلة الى انها تجب من الكبار العلوم كوما كباير والمطهرين
منها ذلك ولا تجب من الصغار المعلوم منها صغار وقالوا
انها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل وواخرون انها من كل
صغر وكبير من المعاصي او الاحل بالواجب هو آت من قبل او
لم يمت وقد استدلل المصنف على وجوبها بامر في الاول انها
دافعة للضرر الذي هو العقاب او الخوف فيه ودفع الضرر
واجب الثاني اننا علم قطعاً وجوب الندم على فعل القبيح او الا
بالواجب اذا عرفت هذا فنقول انها تجب من كل ذنب لانها
تجب من المعصية لكونها معصية ومن الاحل لواجب لكونه كذلك
وهذا عام في كل ذنب واحل لواجب قال ويمد على
الفتح لفتح والانتفت وخوف النار ان كان الغاية كذلك
وكذا الاحل اولي يجب على التائب ان يندم على القبيح لفتح
وان يعزم على ترك المعاودة اليه اذ لولا ذلك انتفت التوبة لمن
يتوب من المعصية حفظ السلامة بدنه او عرضه بحيث لا يمتد عند
الناس فان مثل هذا لا يعد توبة لانتفاء الندم فيه واما التائب خوفاً
من النار فان كان الخوف من النار هو الغاية في توبته بمعنى انه لو ادخل

انما لم ينب فذلك اي لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة
عن القبح مجرى مجرى طالب سلامة البدن وان لم يكن الغاية
ان يندم عليه لانه قبح وفيه عقاب النار ولو لا القبح لما
ندم عليه وان كان فيه خوف النار صحت توبته وكذا المأخول
بالواجب ان ندم عليه لانه اخلاؤا بالواجب وعزم على فعل
الواجب في المستقبل لاجل كونه اخلاؤا بالواجب فبني توبة صحيحة
وان كان خوفا من النار او من فوات الجنة فان كان هو الغاية
لم يصح توبته والا كانت صحيحة ولهذا ان المسعى لو اعتد
الى المظلوم لاجل آساة بل خوفا من عقوبة السلطان لم يقبل
عنده قال فله يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب
اولا اختلف شيوخ المعتزلة هنا فذهب ابو هاشم الى ان
الندم لا يصح من قبح دون قبح وذهب ابو علي لما جاوز ذلك المصنف
رحمته الله استدلل على مذهب ابو هاشم باننا قد بينا انه يجب ان
يندم على القبح لقبحه ولو لا ذلك لم يكن مقبولا على ما تقدم والقبح
حاصل في الجميع فلو تاب من قبح دون قبح كسفت ذلك عن كونه تابا
عنه لا القبح واجتبه ابو علي انه لو لم يصح التوبة من قبح دون
قبح لم يصح الايمان بالواجب دون واجب والثاني باطل والمقدم
مثله بان الشرطية انه كما يجب عليه ترك القبح لقبحه كذا يجب
عليه فعل الواجب لوجوبه فلزم من اشتراك القبايح في القبح
من التوبة من بعض القبايح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات
في وجوب عدم صحة الايمان بالواجب دون آخر وانما بطلان

الثاني فبالاجماع اذا اخل في صحة صلوة من اخل بالصوم وجب
ابو هاشم بالفرق بين ترك القبح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه
في الاول دون الثاني فان من قال لا اكل الرمانة لحوضتها
فانه لا تقدم على اكل كل حامض لاتحاد الجهة في المنع ولو اكل
الرمانة لحوضتها لم يلزم ان يتناول كل رمانة حامضة فافرق
واليه اثار المصنف رحمه الله ولا يتم القياس على الواجب اي
لا يتم قياس ترك القبح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه قال
ولو اعتقد فيه الحسن صحت اولا قد يصح التوبة من قبح
دون قبح اذا اعتقد الثالث في بعض القبايح انها حسنة وتاب
عما اعتقد فمتحاشا فانه يقبل توبته لحصول الشرافية وهو ندم على
لصحة ولهذا اذا تاب الخارجي عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان
اعتقاده قبيحا لانه لا يعتقد كذلك مصدق في حقه انه تاب عن
القبح لصحة قال كذا المستحق اولا اذا كان هناك فعل
احد ما عظيم القبح والمخز صغير ومن مستحق بالنسبة اليه حتى يكون
معتذابه ويكون وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبح
من العظيم فانه يقبل توبته سأل ذلك ان الانسان اذا قتل ولد غيره
وكسره فلما تم مات واظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فانه يقبل
توبته ولا يعتد العقلاء بكسر القلم وان كان لا بد ان يندم على جميع آسائه
وكما ان كسر القلم حال قتل الولد لا بعد آسائه فكذا الغرم قال والمتحقق
ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يثبت عليه وان اشترك الداعي
في الندم على القبح كما في الداعي الى الفعل ولو اشترك التوجه اشترك وقوع

منهم وبه ناول كلام امر المؤمنين واولاده عليهم السلام والالزم
لكنهم ميقاة لكفر على التائب منه المقيم على صغير اولئك لما دفع
من بقر كلامه اي حاشم ذكر التحقيق في هذا المقام وتقرره ان نقول
الحق انه يجوز التوبة عن قبيح دون قبيح لان الافعال تقع بحسب
الدواعي وينتفي بحسب الصوارف فاذا ترجح الداعي وقع الفعل
اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يرجح فاعل القبايح دواعيه الى
الندم على بعض القبايح دون بعض وان كانت القبايح مشتركة في
ان الداعي لا يدعوا الى الندم عليها وذلك بان يقتصر بعض القبايح
قراين زائد كعظم الذنب او كثرة الزواجر عنه او الشناعة عند العقلاء
من فعله ولا يقتصر هذا القراين بعض القبايح فلا ندم عليها
هكذا في دواعي الفعل فان الافعال كثيرة وتترك في الدواعي
ثم يترصاحب الدواعي بعض تلك الافعال على بعض بان ترجح دواعيه
الى ذلك الفعل بما يقتضيه من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون
فتح الفعل داعيا الى الندم ثم يقتصر بعض القبايح زيادة الدواعي
الى الندم عليه فيخرج لاجلها الداعي الى الندم على ذلك البعض
ولو اشتركت القبايح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يقع
الندم على البعض دون الآخر وعلى هذا ينبغي ان يحل كلام امر المؤمنين
على كلام اولاده كالرضا وعينه عليهم السلام حيث نقل
عنهم نفى تصحيح التوبة عن بعض القبايح دون بعض لانه لو لا ذلك
لزم سرق الاجماع والبالى باطل فالمقدم مثله ما بين الملازمة ان
يعاير اذا تاب عن كفر واسلم وهو مقيم على الكذب اما ان يحكم

باسلامه ويقتل بوبته من الكفر او لا والثاني خرق الاجماع لا
المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه والاول هو المطاوع
وقد التزم ابو حاشم استحقة عقاب الكفر وعدم قبول توبته
واسلامه لكن يمنع اطلاق اسم الاسلام عليه **المستأ**
التي منه عشر في اقسام التوبة قال **السب** والذنب ان كان **حقا**
من فعل قبيح كفي فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف
حكمه من ادائه وقضائه وعدمها وان كان في حق ادعي استتبع
ايصاله ان كان ظاهرا او العزم عليه مع التعذر او الاشارة
ان كان اضلا ولا وليس ذلك اجزاء اولئك التوبة اما ان
يكون من ذنب يتعلق به بقضية او يتعلق به حق الادعي والاول
اما ان يكون فعل قبيح كسر الحجر والزنا او اخلا لا باصحاب كترك
الزكاة والصلوة فالاول يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم
على ترك العود اليه واما الثاني فيختلف احكامه بحسب القرائن
الشريعة فمنه ما لا بد مع التوبة من فعله اداء كالزكاة ومنه
ما يجب معه القضاء كالصلوة ومنه ما يفيضان عنه كالعباد
وهذا الأخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل
الفسخ واما ما يتعلق به حق الادعي فيجب فيه الخروج اليهم منه
فان كان اخذ مال وجب رده على مالكه او على ورثته ان مات
ولو لم يمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا ان كان حذفت وان
كان فصا صا وجب الخروج اليهم منه بان يسلم نفسه الى اولياء
المقتول فاما ان يتعلق او يفيض عنه بالذنب او بدورها وان كان

في بعض اعضائه وجب تسليم نفسه ليقص منه في ذلك الضو
 الى الحق من المجنى عليه او الورثة وان كان اضله لا وجب
 ارشاده من اضله ورجوعه عما اعتقده بسببه من الباطل ان
 ان امكن ذلك واعلم ان هذه التوابع ليست اجزاء من التوبة فان
 العقاب يقطعها التوبة ثم ان قام المكلف بالتبعات كان ذلك
 اتماما للتوبة من جهة المعنى لان ترك التبعات لا يمنع من سقوط
 العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك
 القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة يلزمه التوبة منها
 نعم النائب اذا فعل التبعات بعد اتمام توبته كان ذلك دالة
 على صدق الندم وان لم يقيمها امكن جملة دلالة على عدم
 صحته الندم قال وجب الاعتذار الى المعتاب مع بلوغه اول
 المعتاب اما ان يكون قد بلغه اغتيابه او لا ويلزم على الفاعل
 للغبية في الاول الاعتذار عنه اليه لانه اوصل اليه ضرر النعم
 فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وفي الثاني لا يلزم الاعتذار
 ولا الاستحلال منه لانه لم يفعل به اما وفي كلا القسمين يجب الندم
 لله ثم لمخالفة المنع والفرع على ترك العادة قال وفي الجواب
 التفصيل مع الذكر اشكال اول ذهب قاضي القضاة ولا
 ان النائب ان كان عالما بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة
 عن كل واحد مفصلا وان كان يعلمها على الاجمال وجب عليه
 التوبة كذلك مجمله وان كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على
 وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن الجمل بالاجمال واستشكل

رحمه الله احباب المصلح مع الذكر لا تظن الاجراء بانهم ياتون
 وقع منه وان لم يذكره مفصلا قال وفي وجوب تجديد التوبة
 اول اذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد
 التوبة قال ابو علي نعم بناء على ان المكلف القادر بقدره لا يتفك
 عن الصلوات اما الفعل او الترك فعند ذكر المعصية اما ان يكون
 مادنا عليها او مضرا عليها والثاني فيجب نحيب الاول وقال ابو هاشم
 لا يجب له ان يخلو القادر بقدره عما قال وكذا المعلول مع العلة
 اول اذا فعل المكلف العلة وجود المعلول هل يجب عليه الندم
 على المعلول او على العلة او عليهما مثاله الرامي اذا رمى قبل الاصابة
 قال الشيوخ يجب عليه الندم على الاصابة لانها هي القبيح وقد صار
 في حكم الوجود لوجوب حصوله عند حصول السبب وقال القاضي عليه
 بزمان احدهما على الرمي لانه فيتح والثاني على كونه مؤلدا للقبيح ولا
 ان يندم على المعلول لان الندم على القبيح اما هو لقبحه وقبل وجوده
 لا يقع قال وفي وجوب سقوط العقاب لها اول المصنف رحمه الله
 استشكل ووجوب سقوط العقاب بها واعلم ان الناس اتفقوا على سقوط
 العقاب بالتوبة واختلفوا فقال المعتزلة انه يجب سقوط العقاب
 وقالت المرجعية ان الله نعم يفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة
 الوجوب اجبت المعتزلة بوجوب الاول انه لو يجب اسقاط العقاب
 لم يحسن تكليف العاصي والثاني باطلا جماعا فالمقدم مثله يار البيهقي
 ان التكليف اما الحسن للمعصية المنفع ووجود العقاب قطعاً لا حصل
 وبغير التوبة لا سقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب

المفصل

قبل

عنه يستعمل اجتماع التواب والعقاب فكون التكليف قبحا الثاني
 ان من اساء الى عين واعتذر اليه با انواع الاعتذارات وغرضه
 لا فلاح من تلك الاساءة بالكلية فان العقلة يذنبون المظلوم
 اذا دمه بعد ذلك والجواب عن الاول لآتم الحصار سقوط العقاب في
 التوبة بحسب سقوطه بالعفو او بزيادة التواب لمن لم ينسج عدم اجتماع
 الاستحقاقين لان عقاب الفاسق عندنا منقطع وعن الثاني بالمنع من
 قبح الذم لمن لم ينسج المساواة بين التاخذ والغيب واما المرجية
 فقد احتجوا بانها لو وجب سقوط العقاب كان اما لوجوب قبولها او
 لكثرة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول فلا من اساء الى غيره با انواع
 الاساءات واعظمها قتل الاولاد وهب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا
 قبول عندنا واما الثاني فلما يتسامح ابطال التائب **المسئلة**
عشرة باقى المباحث المتعلقة بالتوبة **قال** والعقاب سقط
 بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاها لانفى الفرق بين التوبة
 والتاخر ولا اختصاص ولا تقبل في الآخرة لانقاء الشرط **اقول**
 اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على
 معنى انها اذا توفرت اسقطت العقاب بل على معنى انها وقعت على
 شروطها والصفة التي بها توفرت اسقطت العقاب سقطت العقاب
 من غير اعتبار امر زائد **وقال** آخرون انها يسقط العقاب لكثرة
 ثوابها واستدل المصنف رحمه الله على الاول بوجوه الاول ان التوبة
 قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجى من الزنا فانه يسقط بها عقابه
 من الزنا ولا ثواب لها الثاني لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق

ادام

فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات
 التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان اثاب عن ثوابها
 اذا كفر وفسق بسقط عنه العقاب الثالث لو اسقطت العقاب
 لعظم ثوابها لما احتقن بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن استغفار
 لما هي توبة عنه باولى من عينه لان الثواب لا اختصاص له بغير
 العقاب دون بعض ثم ان المصنف رحمه الله احاب عن حجة
 المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لا سقطته
 في حال المعاصاة وفي الدار الآخرة والجواب انها اذا توفرت في الدنيا
 اذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندما على القبح ليعتد به وفي
 الآخرة يقع للرجاء فلا يكون الذم للقيح **المسئلة الرابعة**
 في عذاب القبر واليزان والصراط **قال** وعذاب القبر واقع
 وتواتر النعم بوقوعه **اقول** نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر
 الاجتماع على خلافه وقد استدلل المصنف رحمه الله بمكانة عقابه
 فانه لا استبعاد في ان يعجل الله نعم العقاب في دار التكليف على وجه
 لا يمنع معه التكليف كما في قطع يد السارق وقال نعم فاقطعوا ايدي
 جزاء بما كتبوا كمالا وقال في قطع الطريق ذلك لم يخرى في الدنيا
 وقال نعم ونحن نترقب بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عندنا وحكي الله
 نعم في كتابه اهلا لك الفرق الذين كفروا به واذا كان مكن الله
 فادر على كل مكن وقد احضر الله نعم بوقوعه في قوله نعم كيف تكفرون
 بالله وكتمت امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فذكر
 الرجوع بعد حيايين وانما يكون باحياء الثالث وانما قالوا انما

اثنتا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فذكرت
 أحدهما في الدنيا والآخرة في القبر وذكر أحياء بين أحدهما
 في الدنيا والآخرة في القبر ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه
 الكلام وغيره لا يمكن وقيل إنما أخبرنا عن الأحياء الذين
 عرفوا الله نعم فيها ضرورة فأحدهما في القبر والآخرة في الآخرة
 لهذا عتب بقوله فاعترفنا بذنوبنا وقال تعالى في حق آل عمران
 النار يمرضون فيها غداً أو عشيئاً ويوم تقوم الساعة وهذا
 نص في الباب قال وسائر السمعيات من الميزان والضراط و
 الحساب ونظائر الكتب يمكنه دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق
 لها **أول** أحوال القيامة من الميزان والضراط والحساب ونظائر
 الكتب أمور يمكنه وقد أخبر الله ثم بوقوعها فيجب التصديق
 بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان قال شيخوخ المعتزلة أنه وضع
 ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال الكافرين
 في ذلك الوقت لأهل الموقف أما بان يوضع كتاب الطاعات في
 كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل ميزان أحدهما
 دليلاً على إحدى الحاليتين أو مجموع ذلك لورود الميزان سمعوا ولا
 في الكلام الحقيقة مع إمكانه وقال عباد وجماعة من البصريين
 وآخرون من البغداديين المراد بالموازن العدل دون الحقيقة
 وأما الضراط فقد قيل إن في الآخرة طريقين أحدهما إلى الجنة
 يهدي الله نعم أهل الجنة إليها والآخرة إلى النار يهدي الله تعالى
 أهل النار إليها كما قال نعم في أهل الجنة سيدهم ويصلح بهم

ويدخلهم الجنة عرفها لهم وقال في أهل النار فأهدوهم إلى صراط
 المحيم وقيل إن هناك طريقاً واحداً على جهة يكف الجميع المروءة
 ويكون أدق الشعر واحد من النيف فأهل الجنة يرون عليه السلام
 خوف ولا غم والكفار يرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم
 فإذا بلغ كل واحد إلى مستقر من النار سقط من ذلك الضراط قال
 والسمع دل على الجنة والنار مخلوقان الآن والمعارضات متاولة
أول اخلف الناس في أن الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن
 أم لا فذهب جماعة إلى الأول وهو قول أبي علي وذهب أبو هاشم
 والقاضي أنها غير مخلوقين احتج الأولون بقوله نعم أعدت للقيتين
 أعدت للكافرين يا أيها السكنا أنت وزوجك الجنة عند ربك
 المأوى هي دار التواب فدل على أنها مخلوقة الآن في السماء احتج
 أبو هاشم بقوله نعم كل شئ هالك إلا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة
 الآن لوجب هلاكها والتألي باطل لقوله نعم أكلها دأبهم ولجوا
 دوام الأكل إشارة إلى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلف مثله
 وأكل الجنة يعني بالأكل إلا أنه يتم بخلق مثلهما والهلاك هو الخروج
 عن الابقاء ولا ريب أن مع فتاة المكلفين يخرج الجنة عن حد الاستغناء
 فيبقى هالكاً لهذا المعنى **المسألة الخامسة عشر** في الأسماء والأحكام
قال والإيمان الصديق بالقلب واللسان ولا يكفى الأول لقوله نعم
 واستيقنتها أنفسهم ويحسب ولا الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا **أول**
 اخلف الناس في الإيمان على وجه كثير ليس هذا موضع ذكرها والذي
 اختاره المصنف رحمه الله أنه عبارة عن الصديق بالقلب واللسان

وجنة المأوى

معاً ولا يكن أحدهما فيه إنا المصدق القلبي فإنه غير كاف لقوله
 وحجدها واستيقنتها أنفسهم وقوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا
 به فثبت لهم المعرفة والكفر وإنا المصدق الثاني فإنه غير كاف
 أيضاً لقوله قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولا
 شئنا أن أولئك الأعراب صدقوا بالسنتهم قالت والكفر عدم
 الإيمان إنا مع الضد وبدونهما الفسق الخروج عن طاعة الله تعالى
 الإيمان به والتفريق الطهار للإيمان وإخفاء الكفر **أول** الكفر اللغة
 هو التغطية وفي العرف الشرع هو عدم الإيمان إنا مع الضد بان يعتقد
 ناس ما هو شرط في الإيمان أو بدون الضد كالتكالي عن الاعتقاد
 الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقاً وفي الشرع عبارة عن الخروج
 عن طاعة الله تعالى فيبدون ذلك الكفر والتفريق في اللغة هو إظهار خلة
 الباطن وفي الشرع إظهار الإيمان وإخفاء الكفر **قالت** والفاصول
 لوجود حذ فيه **أول** اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة أن
 الفاسق لا يؤمن ولا كافر واشتقوا المنزلة بين المتزلتين **وقالت**
 الحسن البصري أنه منافق وقالت الزيدية أنه كافر لغة وقالت
 الخوارج أنه كافر ولحق ما ذهب إليه المصنف وهو مذهب الإمام
 والرجية وأصحاب الحديث وجاعة الأشعرية إلى أنه مؤمن والدليل
 عليه أن حد الوثن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء
 به النبي صلى الله عليه وآله فيكون مؤمناً **المسألة السادسة** في الأمر المعروف
 والنهي عن المنكر قال والأمر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي
 عن المنكر والمنزوب مندوب سمعاً والأمر بخلاف الواقع **أول**

بحكمته **أول** الأمر بالمعروف وهو القول الدال على العمل
 على الطاعة أو نفس العمل على الطاعة أو إرادة وقوعها من المأمور
 والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي والقول المقضي لذلك
 أو كراهة وقوعها وإنا قلنا ذلك للجماع على أنهما يجبان باليد
 واللسان والقلب والآخر يجب مطلقاً بخلاف الأولين فإنهما
 مشروطان بما أتى وهل يجبان سمعاً أو عقلاً اختلف الناس
 في ذلك فذهب قوم وألحنا يجبان سمعاً للقرآن والسنة والآحاد
 وآخرون ذهبوا إلى وجوبهما عقلاً واستدل المصنف على إبطال
 الثاني بأنهما لو وجبا عقلاً لزم أحد الأمرين وهو إما اختلاف
 الواقع أو الاختلاف بحكمته **تتم** والتالي تقيمه باطل بالمقدم مثله
 بأن المدونة أنها لو وجب لعقله لوجبا على الله **تتم** فإن كل واجب
 عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا
 على الله **تتم** لكان أمراً فاعلهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لأنه
تتم يحمل المكلفين عليه وانتقاء المنكر قطعاً لأنه **تتم** يمنع المكلفين
 منه وأما غير فاعل لهما فيكون مخدراً بالواجب وذلك محال لما
 عن حكمته **تتم** **قالت** وشرطها علم فاعلهما بالوجه وبحوز التأثير
 وانتقاء المصنف **أول** شرايط الأمر بالمعروف والنهي عن
 المنكر ثلثة **الأول** أن يعرف الأمر والنهي وجه الفعل فيعرف
 أن المعروف معروف وأن المنكر منكر والأمر بالمعروف والنهي عن
 المنكر بحوز التأثير فلو عرف أن أمره ونهيه لا يؤثران لم يجبا **الثاني**
 انتقاء المصنف فلو عرف أو غلب على ظنه حصول منفعة له أو بعض

بالحصل
اخوانه في امره وهنيه سقط وجوهها دفعا للضرر هذا آخر
لنا في شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله العلي العظيم ان يجعله ذخرا لنا
يوم المعاد وان يوفقنا للرشاد بمنه وكرمه
ونحن بسوله محمد وعترته الامجاد

وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب في اوائل شهر
محرم الحرام سنة تسع وسبع مائة على يد اضعف
عباد الله على بل الحسن
في نسخته هذه السجدة

هو القوس

قد شرف بكسب هذه النسخة الشريفة المنيرة النيرة الاثنية
الدينية الكاشفة المرادة الاعتقادية التجددية المذهبية الامامية
بمرمان عالمة العالم العادل الكامل الدار حاتم الدوران صفي
السلطان الزمان اللهم منع الملبس بطول حياته وصاوات حسنة
ودماعدائه في سبيل الله تعالى بعد وفاته رحمه الله تعالى
محمد بن طاهر الحسيني طاب الله ثراه
وسمى بها محمد بن محمد وآله الطاهرين

DM A4

